ZNAK

MIESIĘCZNIK

99

KRAKÓW

Rok XIV WRZESIEŃ (9) 1962

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: **Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84**
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie . . . . „	36.—	kwartalnie . . . . „	50.40
półrocznie . . . . „	72.—	półrocznie . . . . „	100.80
rocznie . . . . . „	144.—	rocznie . . . . . „	201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 16. VI. 1962 Druk ukończono we wrześniu 1962
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 70 g Ark. druk. 10
Zam. nr 236 16. VI. 1962 Nakład 7.000+350 egz. N-29

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XIV Nr 99 (9)
Wrzesień 1962
KRAKÓW

„Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: jeśli o co prosić będziecie Ojca w imię moje, da wam. Dotychczas o nic nie prosiliście w imię moje, proście a otrzymacie, aby radość wasza była pełna. To wam mówiłem w przypowieściach. Nadchodzi godzina, gdy już nie w przypowieściach mówić wam będę, ale jawnie o Ojcu oznajmię wam. W on dzień w imię moje prosić będziecie i nie mówię wam, że ja będę prosił Ojca za wami, sam bowiem Ojciec miłuje was, boście wy mnie umiłowali i uwierzyliście, że od Boga wyszedłem. Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat, znowu opuszczam świat i idę do Ojca. Rzekli mu uczniowie jego: Oto teraz jawnie mówisz i żadnej przypowieści nie powiadasz. Teraz wiemy, że wszystko wiesz i nie potrzebujesz, żeby cię kto pytał; dlatego wierzymy, że od Boga wyszedłeś. Odpowiedział im Jezus: Teraz wierzycie? Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że rozpierzchniecie się każdy do swoich a mnie zostawicie samego. Wszakże nie jestem sam, bo Ojciec jest ze mną. To wam powiedziałem, abyście pokój mieli we mnie. Na świecie doznacie ucisku, ale ufajcie, jam zwyciężył świat.

Tak mówił Jezus i podniósłszy oczy ku niebu rzekł: Ojcze, nadeszła godzina moja, wsław Syna Twego, aby i Syn Twój wsławił Ciebie. Jakoś mu dał władzę nad każdym człowiekiem, aby wszystkich, których mu dałeś, obdarzył życiem wiecznym. A to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego Boga prawdziwego, i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa. Jam Ciebie wsławił na ziemi, dokonałem dzieła, któreś mi zlecił, a teraz wsław mnie Ty, Ojcze, u siebie samego tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, nim powstał świat. Objawiłem imię Twoje ludziom,

których mi dałeś ze świata: Twoimi byli i mnie ich dałeś, a zachowali naukę Twoją. Teraz poznali, że wszystko, coś im dał, od Ciebie pochodzi, bo słowa, któreś mi dał, przekazałem im, a oni je przyjęli i poznali, żem wyszedł od Ciebie i uwierzyli, żeś Ty mnie posłał. Ja za nimi proszę, nie proszę za światem, lecz za tymi, których mi dałeś, bo Twoimi są. I wszystko moje Twoim jest. A Twoje moim; w nich zostałem wsławiony. Ja już nie jestem na świecie, ale oni są na świecie, a ja do Ciebie idę. Ojcze święty, zachowaj w imię Twoje tych, których mi dałeś, aby byli jedno jako i my...

A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dla słowa ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni byli jedno w nas, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał. A chwałę, którą mi dałeś, przekazałem im, aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy. Jam w nich, a Ty we mnie tak, by byli w jedności doskonałymi i aby świat poznał, żeś Ty mnie posłał i umiłowałeś ich, jakoś i mnie umiłował.

Ojcze, chcę, aby i ci, których mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie ja jestem, aby oglądali chwałę moją, jaką mi dałeś, boś ty mnie umiłował przed stworzeniem świata.

Ojcze sprawiedliwy, świat Cię nie poznał. Ale ja Cię poznałem, a i oni poznali, żeś Ty mnie posłał. Objawiłem im imię Twoje i objawię, aby miłość, którą mnie umiłowałeś, w nich była i ja w nich".

(Z Ewangelii według św. Jana, rozdział 16, 23—33
oraz 17, 1—11 i 20—26)

Na ostatniej sesji przedsoborowej Papież Jan XXIII wezwał wszystkich wiernych, by na intencję Soboru czytali i rozważali Ewangelię św. Jana, a przede wszystkim „ostatnie rozmowy Zbawiciela i wielką modlitwę o jedność z rozdziału siedemnastego".

KS. JAN STĘPIEŃ

KATOLICYZM — JUDAIZM

PODSTAWY DOKTRYNALNE POROZUMIENIA KATOLIKÓW I WYZNAWCÓW JUDAIZMU

Na skutek porozumienia zawartego między przedstawicielami Kościoła Katolickiego i judaizmu ukazał się w końcu ub. roku specjalny numer czasopisma „Kairos", opatrzony *Imprimatur* Kurii Metropolitalnej Salzburga, a poświęcony judaizmowi. Najwybitniejsi współcześni znawcy judaizmu z profesorem Uniwersytetu Wiedeńskiego Kurtem Schubertem na czele przedstawili w kilku obszernych artykułach istotę judaizmu, szukając jednocześnie dróg zbliżenia go do chrześcijaństwa. Referat[1] mój nie będzie ani streszczeniem tych artykułów, ani też jedynie odpowiedzią na wysunięte w nich sugestie. Pragnę w nim dać coś więcej, ukazując punkty styczne katolicyzmu i judaizmu, w których widzę zarówno podstawy doktrynalne porozumienia obydwu wyznań jak i drogę wiodącą do ich dalszego zbliżenia. Tymi punktami stycznymi są:

1. monoteizm żydowski;
2. spirytualistyczna interpretacja Prawa Mojżeszowego w ruchu chasydów;
3. główna treść Starego Testamentu, tj. przymierze Boga z człowiekiem.

Tylko punkt drugi będzie nawiązaniem i odpowiedzią na artykuł o Chasydach polskich na Huculszczyźnie, zamieszczony we wspomnianym wyżej numerze czasopisma „Kairos".

Już w samym zdefiniowaniu punktów stycznych zaznaczyłem wyraźnie, że mowa tu będzie o judaizmie wierzącym, a więc w pierwszym rzędzie — ortodoksyjnym, a następnie i tym także, który zachowuje przynajmniej wiarę w jedynego Boga, Stwórcę wszechświata i Ojca, respektującym prawo Boże (*Torę*) oraz modlącym się słowami Biblii.

---

[1] Wygłoszony w czerwcu b. r. w warszawskim Klubie Inteligencji Katolickiej.

I. MONOTEIZM ŻYDOWSKI

Nie ulega żadnej wątpliwości, że cały Stary Testament świadczy zdecydowanie o monoteizmie izraelskim. Ale judaizm opiera się nie tylko na Biblii, lecz także, a nawet przede wszystkim — na przebogatej literaturze, która powstała wokół Biblii, a głównie Tory. Należą do niej:

apokryfy Starego Testamentu (II w. przed Chr. — II. w. po Chr.);

targumy — parafrazy tekstu Biblii (w. I—IV po Chr.);

midrasze — komentarze (III w. po Chr.);

Miszna (powtórzenie, nauka) — kodyfikacja prawa ustnego jako uzupełnienie Tory (II w. po Chr.);

Gemara — komentarz i uzupełnienie Miszny (II—IV w. po Chr.);

Talmud Jerozolimski — *Miszna* i *Gemara* uczonych palestyńskich (III—IV w. po Chr.);

Talmud Babiloński — *Miszna* i *Gemara* rabinów babilońskich (V—VI w. po Chr.).

Otóż we wszystkich tych księgach wysuwa się na pierwszy plan idea monoteizmu. Wiarę w Jedynego Boga wyznaje dzisiaj każdy pobożny Żyd w codziennej modlitwie zwanej od początkowego jej słowa „*szema*": „Słuchaj, Izraelu, Pan, Bóg nasz jest Panem jedynym" (*Sz'ma Izrael, Jahwe, elohenu, Jahwe ehad*).

Ten jedyny Bóg stworzył wszechświat cały swym słowem i „w swojej dobroci odnawia każdego dnia dzieło stworzenia". (*Sz'ma* poranne). Jest On Ojcem i Królem Izraela. J e s t O j c e m. B. Rigaux w referacie swoim pt. *Vocabulaire chrétien antérieur à la première épitre aux Thessaloniciens*, wygłoszonym na Katolickim Międzynarodowym Kongresie Biblijnym w 1958 („Sacra Pagina Miscellanea Biblica Congr. Intern. Theol. de Re Biblica", Bibliotheca Ephem. Lov. XII—XIII, Paris 1959, II, 382) powiedział, że formuła „Bóg Ojciec" oddziela definitywnie Jezusa i apostołów od judaizmu. Sąd taki jest nieścisły. Przecież w St. Testamencie spotykamy ideę ojcostwa Bożego. Naród wybrany jest „pierworodnym synem" Boga (Wyjść 4, 22); Bóg jest ojcem Izraela (Powt Pr 32, 6: „azali nie on jest ojcem Twoim?"; Iz 63, 16: „Tyś zaiste ojciec nasz"; por. 64, 7; Mal 1, 6; 2 Król 7, 14). Nie jest prawdą, jakoby dawny judaizm nie wzywał Boga jako Ojca, jak to utrzymuje Rigaux (tamże). W Ekli 23, 1, 4 odnajdujemy modlitwę z tym właśnie tytułem: „Panie, Ojcze i władco życia mojego, nie opuszczaj mnie"; w Mądr 14, 3 czytamy: „Twoja zaś, Ojcze, Opatrzność kieruje..." Bóg jest ojcem nie tylko w znaczeniu zbiorowym (dla całego Izraela), ale i w sensie indywidualnym — każdy sprawiedliwy nazywa się dzieckiem Bożym (Mądr 2, 16—18; 5, 5). Od końca

I w. po Chr. rabini ze szczególnym umiłowaniem zwracają się do Boga jako ojca, nazywając Go „Ojcem", „Ojcem naszym", „Ojcem, który jest w niebie", hebr. *awinu szeba-szszamaja;* ar.: *awunu de-wiszmaja* (Traktaty Talmudu: *Mechilta* do Wyjść 20, 26; *Tosefta hagiga* 2, 1 itd.; por. G. Dalman. *Die Worte Jesu,* Leipzig 1930, 152).

Idea przeto ojcostwa Bożego (i naszego Bożego dziecięctwa), która w teologii katolickiej wysuwa się dziś na pierwsze miejsce, nie tylko nie oddziela nas od judaizmu, ale go z nami łączy i stwarza istotne ramy jednej rodziny Bożej, w której poróżnione dzieci odnaleźć mogą i powinny wspólny język miłości, a przez miłość dojść do jednej prawdy — *per caritatem ad veritatem.*

II. SPIRYTUALISTYCZNA INTERPRETACJA PRAWA MOJŻESZOWEGO W RUCHU CHASYDÓW

Ruch Chasydów (pobożnych) zrodził się z walki z wpływami helleńskimi, które największe nasilenie przybrały za czasów Antiocha IV Epifanesa (175—164 przed Chr.). Chasydzi popierali wtedy arcykapłana Oniasza III, a potem Machabejczyków. Kiedy jednak Machabeusze sięgnęli nie tylko po władzę polityczną w państwie, ale i po godność arcykapłańską, nastąpił wśród Chasydów rozłam. Ci, którzy uznali ten nowy stan rzeczy, dali początek sekcie faryzeuszy (odłączeni). Inni zaś, uważający arcykapłaństwo Machabeuszów za uzurpację, stworzyli zrzeszenie „Społeczności Przymierza", znane nam dzisiaj dokładnie ze znalezisk nad Morzem Martwym. Odtąd ruch religijny (i narodowy) wśród Żydów szedł dwoma nurtami: jeden skupiony przy świątyni i faryzeuszach, odznaczający się formalizmem i w komentowaniu i uzupełnianiu Tory, zrodził Misznę, Gemarę i Talmud; drugi zaś nawiązując do nauki Proroków i dając spirytualistyczną interpretację Prawa Mojżeszowego, przygotował w pewnej mierze czasy mesjańskie, a potem jeden krok dzielił go od Królestwa Bożego, które głosił Chrystus.

Z tym właśnie drugim nurtem łączy się w pewnym stopniu i ruch religijny zapoczątkowany przez św. Jana Chrzciciela, a następnie sekta mandejczyków, istniejąca po dzień dzisiejszy w południowej Mezopotamii, w perskim Chuzistanie oraz w wielkich miastach bliskiego Wschodu: w Bejrucie, Damaszku i Aleksandrii; wreszcie, jak się wydaje, i sekta Chasydów, która przetrwała na naszej Huculszczyźnie aż do r. 1942.

Do niedawna uważano nurt pierwszy za wyraz ortodoksji żydowskiej, upatrując w Talmudzie istotę judaizmu. Jakkolwiek literatura rabinacka łącznie z Talmudem zawiera mnóstwo rzeczy

cennych, z których wiele czerpią nasze starożytne i średniowieczne komentarze do Pisma św., to jednak ze względu na skrajne, nacjonalistyczne ujęcie idei wybrania i zapowiedzi mesjańskich, na zbyt rażące odchylenia od Biblii w zakresie etyki społecznej i indywidualnej, wreszcie na podkreślanie głównie zewnętrznej strony kultu, nie mogłaby stanowić podstawy sprzyjającej porozumieniu judaizmu z chrześcijaństwem. Dlatego dobrze się stało, że szukając jakiegoś wspólnego miejsca startu do zbliżenia katolicyzmu i judaizmu, zwrócono uwagę na naszych polskich Chasydów. I jeszcze lepiej, że inicjatywa wyszła ze strony czołowych przedstawicieli judaizmu.

Wobec tego niech mi teraz będzie wolno cofnąć się do pierwotnych Chasydów, do ludzi Społeczności Przymierza, u których odnajdujemy ten sam stosunek do Tory, który znamionował Chasydów Polskich na Huculszczyźnie. Podobnie jak cały judaizm, i oni uważali Torę za najwyższe kryterium moralne, a badanie Tory zaliczali do naczelnych obowiązków zrzeszenia (Dokument Sadokicki 6, 2—11). Ale w odróżnieniu od tzw. judaizmu ortodoksyjnego akcentowali świętość wewnętrzną; konieczność pokuty, nawrócenia, wyznania grzechów i chrztu.

1. Konieczność pokuty — nawrócenia. Upomnienie dla nowowstępujących: „Ktokolwiek chce wstąpić do zgromadzenia społeczności, wejdzie w Przymierze Boga... i zobowiąże się przysięgą, że nawróci się do Prawa Mojżeszowego, zgodnie z wszystkim, co przykazał (Bóg), całym srecem i całą duszą... Niech nie wstępuje do wody, aby dostąpić oczyszczenia ludzi świętych, bo nie oczyszczają się inaczej, jak tylko jeśli odwrócą się od złości swojej" („Podręcznik Reguły" — manuskrypt z Qumran, V, 7—14).

2. Wyznanie grzechów: „Wszyscy zaś, którzy wstępują w Przymierze, wyznanie uczynią... mówiąc: popełniliśmy niegodziwość, zbłądziliśmy, zgrzeszyli, postępowaliśmy niezbożnie, my i ojcowie nasi przed nami, bo chodziliśmy w nieprawości, a nie w prawdzie. Sprawiedliwy zaś jest Bóg we wszystkich dziełach sądu swego względem ojców naszych i miłosierdzia łaski swojej zsyłał nam od wieku i aż do wieku" (Podr. Reg. I, 24—II, 1).

„I wyznaję sprawę moją z powodu przewrotności mojej
Albowiem występki moje przed oczyma mymi jako prawo wyryte
I do Boga mówię: Sprawiedliwości moja,
I do Najwyższego: źródło szczęśliwości mojej,
Skarbiec wiedzy i przybytku świętości"

(Podr. Reg. X, 11—12; por. XI, 9—10).

Takiemu wyznaniu towarzyszy ufność w miłosierdzie Boże i wiara w odpuszczenie grzechów:

„Ja zaś, chociaż się chwiałem,
Łaski Boże — zbawieniem moim na zawsze;
Choć upadałem z winy ciała,
Sprawiedliwość moja w Bożej jest sprawiedliwości, która
trwa na wieki.
W miłosierdziu swoim pociągnie mnie
I według łask swoich przeprowadzi mój sąd.
I wierną sprawiedliwością mnie osądzi
I w nieprzebranej dobroci swojej zmaże wszystkie winy moje"

(Podr. Reg. X, 12—14).

3. Woda oczyszczenia: „I przez Ducha św. współżyjąc w prawdzie Jego, oczyszcza się człowiek ze wszystkich swoich win. I przez ducha prawości i pokory zmazany będzie grzech jego. I dla uległości duszy jego wszystkim ustawom Bożym obmyte zostanie ciało jego skropieniem wodą oczyszczenia i poświęceniem wodą bieżącą" (Podr. Reg. III, 7—9; por. V, 13 nn; Dok. Sad. X, 10—13).

Społeczność Przymierza odrzuciła ofiary i zastąpiła je modlitwą, studium Tory, lekturą Biblii. Obmycia i wspólne spożywanie pokarmów posiadały sens duchowy, sakralny. Zamiast jałowych dyskusji wokół rytuału postawiono problem zasadniczy: przymierze Boga z człowiekiem. I dzięki temu mógł tutaj powstać hymn, którego fragment pozwolę sobie przytoczyć, uważając go za wspólną naszą modlitwę: „Na początku dnia i nocy wstępuję w przymierze Boga, kiedy z nadejściem wieczoru i ranka powtarzam ustawy Jego i w czasie ich trwania zakreślam sobie granice, których mi przekroczyć nie wolno... Na początku pracy rąk i nóg moich błogosławię imieniowi Jego. Kiedy wychodzę i wchodzę, siadam i wstaję, jak i kiedy się kładę na posłanie moje, uwielbiam Go. I błogosławię Mu ofiarą mowy warg moich za przygotowanie posiłku dla ludzi i zanim wzniosę rękę, aby się pokrzepić wspaniałością owoców ziemi. Z nadejściem lęku i trwogi, podczas smutku i nieszczęścia błogosławię Mu dla dziwów wielkich i moc Jego rozważam i na łaskach Jego wspieram się przez cały dzień... Gdy przygniata ból, chwalę Go i kiedy zsyła ratunek, znowu uwielbiam. Nie odpłacam nikomu złem za zło, dobrem obdarzam męża, albowiem u Boga jest sąd wszystkich żyjących i on odda każdemu zapłatę jego". (Podr. Reg. X, 10—18). To już nie tylko spirytualistyczna interpretacja Tory, to jak najbardziej autentyczna mistyka proroków. A to jest także judaizm.

Nie mogę się powstrzymać, aby nie wspomnieć przy tym o 4 Ezdr, albo Apokalipsie Ezdrasza, która jest niewątpliwie najpiękniejszą księgą w całej żydowskiej literaturze apokryficznej i która nie bez racji znajduje się jako dodatek w oficjalnych wydaniach Wulgaty. Napisał tę książkę pod koniec I w. po Chr. jakiś pobożny Żyd, w moim przekonaniu członek Społeczności Przymierza, dla którego dramat 70 r. — zburzenie Jerozolimy — był czymś niepojętym. Z serca autora wyrywa się do Boga bolesna skarga: „Wyniszczyłeś swój lud, a zachowałeś Twych nieprzyjaciół... Połóż na jednej szali nieprawości nasze i na drugiej grzechy innych mieszkańców ziemi, a okaże się, która z nich przeważy" (4 Ezdr 3, 30 n. 34). Na to odpowiada zesłany przez Boga anioł Uriel, że ograniczona zdolność człowieka nie może pojąć dróg Najwyższego: „Ci, którzy są na ziemi, zrozumieć mogą jedynie rzeczy ziemskie; tylko ci, którzy mieszkają w górze, w niebiosach, pojąć mogą sprawy niebieskie".

W wizji drugiej, po skardze autora, że Bóg opuścił naród, który wybrał, umiłował i uświęcił, pada znamienna i niespotykana dotąd w judaizmie odpowiedź anioła: „Ty nie możesz pojąć mego sądu ani ogarnąć miłości, jaką udarowałem lud mój" (4 Ezdr 5, 40). Problem cierpienia stanął tutaj w zupełnie nowym świetle. Cierpienie człowieka nie musi być karą za jego grzechy. Nie jest ono tylko oczyszczeniem i próbą, ale i sprawdzianem wybrania, umiłowania Bożego. — I to jest także judaizm. Ale tu już jesteśmy w świecie pojęć Nowego Przymierza.

Poruszyłem obszerniej religijność ludzi z Qumran nie tyle po to, aby wyjaśnić i uzasadnić specyficzną pobożność naszych polskich chasydów, ile dlatego, żeby poszerzyć bazę zbliżenia chrześcijaństwa i judaizmu i wskazać drogę możliwie najkrótszą i najpewniejszą dalszego naszego porozumienia, a nawet zjednoczenia. Tę drogę podsuwa zresztą Nowy Testament. Wydaje się, że owa wielka liczba kapłanów przyjmujących wiarę, o których pisze św. Łukasz w Dz Ap 6, 7, była związana ze Społecznością Przymierza. Uczony w Piśmie u Mk 12, 28—34, do którego powiedział Chrystus: „Jesteś bliski Królestwa Bożego" (w. 34) — to prawdopodobnie ktoś ze Społeczności Qumrańskiej. Skoro więc tamci znajdowali drogę do Chrystusa, jak znalazł i Apollos w Efezie (Dz. Ap 18, 24—28), to można żywić uzasadnioną nadzieję, że znajdą tę drogę i ci, którzy podkreślają swoją więź z Chasydami. A wtedy odkrycia ostatnie w Qumran uzyskałyby nowe znaczenie — o ileż większe od tego, jakie przypisujemy im dzisiaj.

To prawda, że Chasydzi stanowili w judaizmie sektę, podobnie jak kiedyś ich poprzednicy w czasach Machabejskich, a potem ludzie Społeczności Przymierza, „Joannici" i mandejczycy, ale ich

główna tendencja do spirytualistycznej interpretacji Prawa w oparciu o całą Biblię, a zwłaszcza o naukę proroków, była ciągłym fermentem w judaizmie, który nie mógł nie wywierać wpływu na kształtowanie się życia religijnego Żydów. Nie będę chyba daleki od prawdy, jeżeli temu właśnie wpływowi przypiszę zmiany, jakie się dokonywały i dokonują dalej wśród Żydów wierzących. Zarówno w okresie międzywojennym, jak i po wojnie ostatniej spotykaliśmy nie tylko rabinów, ale i zwykłych Żydów, czytających całą Biblię, modlących się słowami Psalmów i odnoszących się nawet do tzw. „Gojim" ze sprawiedliwością i szczerą miłością.

III. GŁÓWNA TREŚĆ BIBLII — PRZYMIERZA BOGA Z CZŁOWIEKIEM

Każdy, kto czyta Biblię, zwrócić musi uwagę, że główną jej treść stanowi przymierze Boga z człowiekiem. Bóg z własnej inicjatywy, w nieprzebranej swojej dobroci, zawarł przymierze z człowiekiem, obiecując mu dobra materialne i duchowe, przyrodzone i nadprzyrodzone. Wzamian zażądał posłuszeństwa Jego woli, którą objawił w formie zakazów i przykazań, określających obowiązki człowieka względem Boga i ludzi. Sprowadzają się one właściwie, jak to powiedział Chrystus Pan (Mt 22, 37—40), do przykazania miłości Boga i bliźniego, które jest najważniejszym prawem przymierza Boga z człowiekiem.

Pismo św. nie poprzestaje na podaniu samych tylko warunków przymierza. Mówi także, jak te warunki były przez człowieka spełnione. Widzimy to głównie w księgach historycznych Biblii. Historia Izraela jest pod tym względem wielce pouczająca, zwłaszcza jeśli od faktów przejdziemy do uogólnienia, od historii Izraela — do kontemplacji tajemnic.

Dostrzeżemy wtedy dwa nieodłączne elementy przymierza Boga z człowiekiem: o d e r w a n i e i p u s t y n i ę. Kiedy Bóg zawierał przymierze z Abrahamem, zażądał od niego oderwania się od domu rodzinnego, od bliskich i wyjścia do ziemi, którą mu wskazał. I Abraham uwierzył Bogu i oderwał się od tego, co było mu na ziemi najbliższe i poszedł za głosem Boga (Rodz 12, 1—8). Przyszedł czas, kiedy Bóg chciał wypróbować jeszcze wiarę Abrahama. Zażądał wtedy nowego oderwania, zażądał ofiary z Izaaka, który był nie tylko pociechą ojca, podporą w jego starości, ale i gwarancją Bożych obietnic, jakie poprzednio patriarcha otrzymał. Abraham był gotów i Izaaka poświęcić, byle przyjaźni z Bogiem nie stracić (Rodz 22, 1—12).

To oderwanie, ten ciągły *exodus* jest też znamieniem przymierza, jakie zawarł Bóg z ludem wybranym. Wyjście z Egiptu, wyjście z Babilonu. Jaki jest s e n s t e g o o d e r w a n i a? „Ja je-

stem Jahwe, Bóg wasz, który was odłączyłem od narodów..., abyście byli moimi" (Kapł 20, 24, 26). „Nie czyńcie według obyczajów ziemi Egipskiej, w którejście mieszkali, ani nie czyńcie według obyczajów ziemi Kananejskiej, do której ja was zaprowadzę; nie przestrzegajcie ich praw. Pełnić będziecie moje nakazy i strzec będziecie moich praw. Jam Jahwe, Bóg wasz" (Kapł 18, 3 n.). Celem więc tego oderwania jest dochowanie wierności przymierzu, całkowite oddanie sę Bogu: „abyście byli moimi" (Kapł 20, 26).

Drugim nieodłącznym elementem przymierza jest pustynia. W powołaniu Izraela jest ona miejscem oczyszczenia, ascezy i głębszego poznania. Na pustyni porzuca Izrael zwyczaje pogańskie i odczuwa pełną zależność od Boga. Wśród ciszy pustyni poznaje Izrael Boga, tzn. słyszy Boży głos: „Przetoż pociągnę ją i wywiodę na pustynię i mówić będę do serca... a ona odpowie mi jak za dni młodości swojej, to jest w dzień, którego wychodziła z ziemi egipskiej" (Oz 2, 14 n.). Jest to konieczne przygotowanie do Ziemi św., niezbędny element zjednoczenia człowieka z Bogiem. Przez taką pustynię przeszedł m. in. Abraham, idąc wraz z synem na górę Moria (Rozdz 22, 6—10) i Jakub w ową pamiętną noc, kiedy z aniołem się zmagał (Rodz 38, 22—32) i Dawid w czasie pokuty i prorocy. Na takiej pustyni zna historia jeszcze jedno oderwanie... aż do trzeciego nieba, ale tam słyszy się już rzeczy, o których nie godzi się człowiekowi mówić (2 Kor 12, 2—4).

Poruszyłem w związku ze Starym Testamentem tylko najistotniejszą jego treść, która stanowi zagadnienie centralne teologii judaistycznej. Wybranie Izraela i zawarte z nim przymierze przyjmujemy również i my jako fakt historyczny i jednocześnie nadprzyrodzony, będący wyrazem łaskawości Boga. Nie różnimy się też na pewno w interpretacji głównego prawa i istotnych elementów tego przymierza Boga z narodem wybranym.

Jeśli zaś staniemy razem na tej wspólnej nam bazie, pamiętając o miłości, oderwaniu i pustyni, to sądzę, nie będzie większych trudności przy bliższym określeniu spadkobierców tego przymierza i związanych z nim Bożych obietnic. Słowa Boże wypowiedziane do Abrahama: „I będą błogosławione w tobie wszystkie narody ziemi" (Rodz 12, 3) odzyskują i w judaizmie swój pierwotny sens uniwersalny, a tekst Izajasza 49, 6: „Mało by mi było, abyś mi był sługą ku podźwignieniu pokoleń Jakubowych i ku nawróceniu ostatków Izraela; przecież dałem cię za światłość poganom, abyś był zbawieniem moim aż do końców ziemi" przypomni Żydom zarówno ich uprzywilejowaną przeszłość, jak i misję w dobie obecnej ku chwale Jedynego Boga, Stwórcy wszechświata i naszego wspólnego Ojca.

Ks. Jan Stępień

HALINA BORTNOWSKA

W PRZEDEDNIU DIALOGU

Hendrik Kraemer, autor niezwykłej książki, którą tu chcemy omawiać był misjonarzem w Indonezji. Później wykładał historię religii na Uniwersytecie w Lejdzie. W r. 1938 napisał książkę *The Christian Message in a Nonchristian World* („Posłannictwo chrześcijańskie w niechrześcijańskim świecie"). Podczas wojny stał się jednym z najwybitniejszych przywódców protestanckiej społeczności holenderskiej. Jego wpływ przyczynił się do rozwoju życia religijnego i aktywizacji laikatu w tym kraju. W tym samym kierunku zmierzała jego działalność gdy został dyrektorem Instytutu Ekumenicznego w Bossey. Mimo podeszłego wieku w ostatnich latach odbył dłuższą podróż na Wschód. Nie porzucił też pracy naukowej, o której rezultatach bardzo poważni fachowcy wypowiadają się z uznaniem. Dowodząc, iż religioznawca może sam być człowiekiem głęboko religijnym, Mircea Eliade powołuje się właśnie na przykład Hendrika Kraemera. Same tytuły książek Kraemera wskazują jak rzetelny zmysł aktualności posiada ich autor. Wydaje się jednak że właśnie ostatnią książkę Kraemera *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue* [1] można ściśle nazwać dziełem życia. Rozległe doświadczenie misjonarza i działacza religijnego łączy autor z teoretyczną wiedzą filozofa i historyka religii stając w samym centrum problemów współczesności.

I

PROLEGOMENA

Zdaniem Kraemera chrześcijaństwo znajduje się dziś w przededniu wielkiego dialogu z innymi religiami i kulturami świata. Dialog ten — o ile się rozpocznie — będzie kamieniem milowym historii, może nawet czymś więcej: punktem zwrotnym dziejów

[1] London, Lutterworth Press, 1960.

Czytelnicy znają już Hendrika Kraemera z nru 75 naszego pisma, w którym zamieściliśmy materiały z Konferencji Pax Romana-UNESCO w Manili (styczeń 1960). Tematem tej Konferencji był „obecny wpływ wielkich religii świata na życie ludów Wschodu i Zachodu".

ludzkości. Słowa „w przededniu" wyrażają nadzieję a nie ostateczną pewność: Kraemer bardzo głęboko pojmuje na czym w istocie polega realne porozumienie. Dokonujące się obecnie kontakty między Wschodem a Zachodem to tylko powierzchowne raczej spotkanie a nie prawdziwy dialog. Wielkie kultury świata stykają się, bo dziś już nie mogą tego uniknąć — tylko niektóre z tych spotkań mają charakter programowy, zamierzony, są świadomym przygotowaniem dialogu. Jesteśmy natomiast świadkami bardzo żywej osmozy kulturalnej: idee wartości, obrazy, schematy, i slogany przenikają poprzez wciąż jeszcze rozgradzające świat różnego typu bariery i kurtyny — językowe (w najszerszym sensie), etniczne, psychologiczne, społeczne i polityczne. Ludzkość jest już jakby zjednoczona, na ważniejsze podniety reaguje jako całość, choć w różnych swych częściach — rozmaicie. Jednak prawdziwy dialog jeszcze się nie rozpoczął, a przemiany zachodzące w świecie dzisiejszym coraz wyraźniej wskazują na jego konieczność. Z perspektywy przyszłego dialogu znaczenie tych przemian zarazem wzrasta i zmienia proporcje. Zwracając uwagę na ten fakt, Kraemer przypomina rozważania Arnolda Toynbee'go zawarte w jego eseju *Encounter between Civilizations* (z książki *Civilization on Trial*). Toynbee przypuszcza, że historycy z roku 2047 omawiając wiek XX powiedzą może, że głównym wydarzeniem tego okresu jest triumf cywilizacji zachodniej, jej przemożny wpływ na wszystkie żyjące wówczas społeczności. W roku 3047 pogląd na sprawę będzie inny: za bardziej istotny dla dwudziestego wieku uznają historycy wpływ cywilizacji wschodniej na świat zachodni. Wreszcie w roku 4047 oceniać się będzie wiek dwudziesty jako przełomowy z tej racji, że dokonano wówczas pierwszego kroku na drodze do ostatecznej unifikacji świata. Za najważniejsze uzna się przy tym nie samo zjednoczenie ekonomiczne, techniczne czy polityczne lecz jedność religijną.

Sądzę, że w roku 1962 jeden szczegół wypowiedzi Toynbee'go wydaje się rażąco niesłuszny — daty. Czyżby historycy myśleli tak powoli, że ewolucja ich poglądów wymaga tysiącleci? Znaki czasu są dziś tak wyraźne, że należałoby raczej mówić o dziesięcioleciach i mieć nadzieję, że właściwą perspektywę w stosunku do obecnych wydarzeń zyskamy najpóźniej w roku dwutysięcznym. A i dziś możemy już z dużym prawdopodobieństwem przewidywać, że wzrastająca z biegiem lat gęstość kontaktów społecznych doprowadzi w końcu do tego, że partnerzy dialogu staną twarzą w twarz ze sobą i spotkanie to będzie czymś więcej niż rozwijające się obecnie (pokojowe lub wrogie) współzawodnictwo czy też przedwczesne próby unifikacji opierające się często na nieporozumieniach.

Jeśliby zresztą Toynbee miał rację — to książkę Kraemera, którą tu omawiamy, należałoby uznać za dzieło wybitnie prekursorskie, jakby pochodzące mniej więcej z trzydziestego piątego wieku. Analizując dynamiczne tendencje w obrębie wielkich religii współczesnego świata Kraemer kładzie wielki nacisk na fakt wzajemności wpływów. Wiek dwudziesty jest epoką ogromnego nasilenia nie jednej lecz dwu inwazji: wpływy wschodnie są na Zachodzie nie mniej wyraźne jak posiew rewolucji skierowany z Zachodu na Wschód. Analizy Kraemera są ogromnie interesujące — zamierzam zreferować je obszerniej, choć nie wyczerpię tu oczywiście całej zawartości blisko czterechsetstronicowego tomu.

Na wstępie jeszcze kilka uwag bardzo ogólnych jako konieczne wprowadzenie w meritum książki.

Dwie inwazje, o których mówi Kraemer, można podsumować w jednym zdaniu: i Wschód, i Zachód próbują dziś ocenić na nowo własną sytuację, własne osiągnięcia i braki — a w związku z tym w nowym świetle inaczej widzą swe wzajemne relacje. Świat zachodni stara się zmienić swój tradycyjny ogląd rzeczywistości politycznej, kulturalnej i duchowej, wyrzeka się swej dotychczasowej hegemonii, uznaje ją za szkodliwą fikcję. Podobnie Wschód z niemniejszym wysiłkiem stara się przystosować do swej nowej pozycji — pozycji siły i odpowiedzialności za losy świata.

Nie oznacza to bynajmniej zerwania kontaktu z Zachodem. Utrzymanie pozycji siły wiąże się z szybkim postępem technicznym i gospodarczym. A coraz wyraźniej zdajemy sobie sprawę — my to znaczy tutaj po prostu wszyscy ludzie dzisiejsi — że techniki nie można t y l k o używać — że używanie jej prowadzi do głębokich przemian w życiu społecznym i w postawie psychicznej. Pewne elementy postawy wobec rzeczywistości, które zrodziły naukę europejską, szerzą się wraz z jej technicznymi zastosowaniami. Nie chodzi tu tylko o tak zwaną mentalność techniczną — ta zresztą najszybciej się rozwija i upowszechnia — lecz także o rzeczy istotniejsze, o wartości tak wyraźne na przykład w greckiej myśli filozoficznej. Oto one: powiązanie teorii z praktyką, śmiałość a zarazem realizm spekulacji, szacunek dla materii i zainteresowanie jej możliwościami, kult ścisłości i pewien optymizm poznawczy, zaufanie do możliwości rozumu niechętnie godzące się z tajemnicą. Do tych elementów zachodniej „naukowej" postawy wobec życia należy też chyba włączyć dążenie do takiej struktury społecznej, w której mogłoby swobodnie działać kryterium zawodowej, technicznej kompetencji. Nie można pogodzić systemu kastowego z uprzemysłowieniem i automatyzacją. Wiedza niemal automatycznie daje władzę (a już Sokrates wykazał że niewolnik z urodzenia może uprawiać matematykę). Istnieją jednak — i to

bardzo wyraźne — granice tego wpływu techniki na psychikę i system wartości. Zobaczymy to później na przykładach.

Kraemer nie spodziewa się, aby Wschód został gruntownie zwesternizowany poprzez zachodnią pomoc techniczną a nadto trzeba pamiętać, że obecny kształt westernizacji nie sprzyja bynajmniej zrozumieniu duchowych wartości chrześcijaństwa. Proces ten zmierza raczej ku laicyzacji. Kontakt z Zachodem osłabia element ściśle religijny występujący tak wyraźnie w kulturach wschodnich, choć — zjawisko to na pozór paradoksalne — związany z westernizacją rozwój świadomości narodowej powoduje wzrost zainteresowania tradycyjną religią danego regionu. Staje się ona elementem tradycji narodowej, która to tradycja tworzy się z chwilą, gdy społeczeństwo do niedawna plemienne zyskuje niepodległość i buduje swój aparat państwowy. Aparat ten formując się na wzór zachodni (gdzie państwo w zasadzie jest organem narodu) odwołuje się do nie istniejącej jeszcze świadomości narodowej — i naród staje się faktem. Jest to oczywiście uproszczenie, schemat. Ale i w tym schemacie widać już jak wielkie znaczenie może mieć religia etniczna jako element spajający. Dzięki takiej religii nowopowstająca wspólnota już u samych swych początków posiada własny świat pojęć i ideałów, strukturę umożliwiającą porozumienie i współdziałanie. Jednak religia traktowana jest wtedy nie jako cel lecz jako środek, jako coś w rodzaju Sorelowskiego mitu twórczego, jako pewien składnik kultury, zależny od niej a bynajmniej nie transcendentny. Tak właśnie mówi o religii Mahbub Ali w *Kimie* Kiplinga: religie są jak konie. Każda rasa koni ma swoje zalety — kobyły z Beludżystanu najlepiej sobie radzą z wybojami na drogach tej krainy, a trzeba też pamiętać, że nie ma jak wielbłądy do podróży przez pustynię.

Stopień, w jakim dany światopogląd religijny trzeba przykrawać, aby mógł pełnić utylitarne państwowotwórcze funkcje, bywa różny. Są religie, które wyrastają ponad doraźną rzeczywistość — zachowują wobec niej wolność i pewne twórcze napięcie, wyładowujące się poprzez liczne i powtarzające się konflikty. Są też religie, które takie i tylko takie utylitarne funkcje zdają się pełnić od samego zarania swych dziejów. Można pytać czy to jeszcze religie czy też raczej ideologie — systemy wartości i postulatów etycznych leżące u podłoża pewnych form cywilizacyjnych. Przykładem religii, w której nie ma nic *sensu stricto* religijnego i całkowicie brak transcendencji wobec kultury — jest japońska ideologia *Shinto* — w obecnej formie całkowicie godzi się ona z zupełnym, a nawet programowym ateizmem. Jest to oczywiście przykład skrajny. Inne wielkie religie Wschodu — buddyzm, hinduizm (w pewnych swych formach) są teistyczne — lecz cechą wspólną

wszystkich tych formacji duchowych jest fakt, że ich istotny problem, przedmiot i zadanie to osiągnięcie harmonii między człowiekiem a kosmosem, usunięcie i zatarcie tego, co razi jako dysonans w życiu wewnętrznym człowieka. Dysonans — zło — jest jednak faktem.

Humanistyczne filozofie wschodnie usiłują ten fakt jakoś włączyć w ogólną harmonię, wytłumaczyć, usprawiedliwić czy też tak czy inaczej odmówić mu realności.

Objawienie chrześcijańskie uznaje realność tajemnicy grzechu. I tu właśnie, a także w jego charakterze historycznym, leży odrębność chrześcijaństwa. Głosząc Boga, który jest Tajemnicą godną najwyższego uwielbienia, a pewnego dnia objawił się nam jako Osoba — chrześcijaństwo nie jest tylko zwykłym teizmem. Poza chrześcijaństwem takiego Boga zdaje się znać tylko Islam. Problem Islamu to zresztą zdaniem Kraemera odrębny problem. Relacja między Islamem a chrześcijaństwem jest zupełnie swoista. Inne wielkie religie znają tylko Boga filozofii, a idąc za Karolem Barthem Kraemer uważa Boga filozofów za bożyszcze, za martwą abstrakcję. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, ojciec Jezusa Chrystusa — objawiając się w historii i poprzez nią — jest jednocześnie ponad historią, ponad wszelkimi typami kultury i cywilizacji. Wszystkie te dzieła umysłu i rąk ludzkich On sądzi, dlatego każde z nich posiada tylko wartość względną. Sam tylko Stwórca jest Absolutem.

Ten chrześcijański, religijny, teocentryczny relatywizm, mocno akcentowany przez Kraemera [2], nie ma nic wspólnego z relatywizmem jaki wyznają zwolennicy utylitarnego traktowania religii. Ci godzą się uznawać wartość religii o tyle, o ile służy ona czysto ludzkim doczesnym celom, o ile służy przekształcaniu świata — a Kraemer, jako bezkompromisowy chrześcijanin, godzi się zajmować światem i cenić go o tyle, o ile świat służy Bogu i jest nam przez Boga powierzony. Te dwa relatywizmy stoją wobec siebie w opozycji najgłębszej chyba jaką można sobie wyobrazić.

Czy istotnie dramat człowieka, a zwłaszcza dramat człowieka współczesnego, rozgrywa się pomiędzy tymi dwoma relatywizmami? Do tego pytania powrócimy jeszcze na końcu, gdy będziemy mogli zająć jakieś stanowisko wobec poglądów Kraemera. Trzeba jednak wiedzieć od początku, jaki jest jego stosunek do tych dwu relatywizmów, bo ten właśnie stosunek zdecydowanie rzutuje na przeprowadzane w książce analizy i na ocenę aktualnej sytuacji chrześcijaństwa w świecie.

[2] Tak mocno, że wyraźnie nasuwają się tu pewne analogie z woluntarystycznymi ujęciami stosunku Boga do świata, jakie spotykamy u Dunsa Szkota i u wielu myślicieli protestanckich.

Kraemer zdaje sobie głęboko sprawę, że na dłuższą metę najpoważniejsze niebezpieczeństwo dla transcendentnej wiary religijnej stanowi właśnie totalny relatywizm antropocentryczny przeciwstawiający się „relatywizmowi" teocentrycznemu. Wielkie „herezje filozoficzne" — materializm, idealizm czy panteizm — są groźne dlatego, że w swych ostatecznych konsekwencjach prowadzą do relatywizmu antropocentrycznego. Nie będąc Stwórcą-Absolutem człowiek nie nadaje się na miarę świata, a stosowanie fałszywej, fikcyjnej miary świata musi prowadzić do jego dezintegracji.

Religie Wschodu nie walczą z antropocentrycznym relatywizmem — koncesje, jakich on im udziela, uznają za wystarczające. Podobnie godziły się z postawą relatywistyczną nurty gnostyckie. Był w dziejach chrześcijaństwa okres, gdy tryumf gnozy wydawał się nieuchronny. Był też czas, kiedy w sferach intelektualnych do dobrego tonu należało parać się choć trochę gnozą. Dziś Europa i Ameryka szukają wyższej mądrości duchowej na Wschodzie. Nie jest to tylko prosty i w gruncie rzeczy naiwny snobizm.

Jak każda mitologia, tak i mit duchowej wyższości Wschodu ma swoje realne podstawy. Przede wszystkim jest on wyrazem i świadectwem niezaspokojonych potrzeb. W pewnych środowiskach Ewangelia (choć w zasadzie uznaje się ją za coś dobrego) przestała jednak być nowiną — spotkanie z religią chrześcijańską rzadko bywa duchową przygodą. Choć słowo Boże jest w istocie nowe na każdą godzinę i wielu ludzi dzisiejszych codziennie doświadcza jego przejmującej nowości — nie można jednak dziwić się, że nie wszyscy umieją do niego dotrzeć. Bo czy łatwo dotrzeć do Ewangelii i właściwej Nauki Kościoła poprzez kurz i popiół zrutynizowanego nauczania? Prawda bywa zasłonięta gęstym korzuchem pleśni a zapach stęchlizny zniechęca do poszukiwań. To nie przypadek, że Merton zaczął studiować św. Jana od Krzyża za radą hinduskiego *Swami*... I nie przypadek że w katolickich księgarniach półka z dziełami o mistyce buddyjskiej i hinduskiej cieszy się tak wielkim zainteresowaniem. Zachód otwiera się przed Wschodem, wychodzi mu na spotkanie szukając wartości, które we własnym dziedzictwie zagubił i przekreślił. Niektóre pośród tych wartości są istotnie konieczne do życia. Ale czy Wschód je posiada, czy rzeczywiście może ich udzielić? I czy — na Wschodzie i na Zachodzie — tylko winy i braki chrześcijan i chrześcijańskiego nauczania powodują niechęć do chrześcijaństwa i odwrót od jego nauki?

Kraemer próbuje dostarczyć materiału do odpowiedzi na te pytania, szuka jej obserwując jak wielkie religie Wschodu radzą sobie z problemami współczesnego świata.

Głęboki kryzys kulturalny Europy, kryzys ideologii, któremu towarzyszy gorączkowe poszukiwanie idei kierowniczych, wartości, wytycznych postępowania a zarazem lęk przed tyranią tychże idei i wartości, lęk prowadzący do kultu tolerancji (którą czasem nie łatwo odróżnić od związanej z relatywizmem obojętności), wszystko to ułatwia człowiekowi dzisiejszemu przyjęcie wschodniej, gnostyckiej, relatywistycznej wersji religii, a zniechęca do ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Zniechęca dlatego, że chrześcijaństwo ma jakoby pretendować w sposób zarozumiały do posiadania absolutnej prawdy — co sprzeciwia się zasadzie tolerancji, pojętej relatywistycznie, w duchu wspomnianego już Mahbuba Ali. Drugi problem to obsesja zła a zarazem utrata poczucia indywidualnej wymiernej winy i odpowiedzialności. Dla chrześcijanina grzech jest grzechem, jest osobistą winą grzeszącego, który ponosi za nią odpowiedzialność — ale grzech może być odpokutowany. Człowiekowi współczesnemu pod wpływem przeżytych sytuacji granicznych ilustrujących możliwości zła i jego pomieszanie z dobrem — łatwiej zostać relatywistą niż chrześcijaninem.

Sytuacja, w której dialog między wielkimi religiami świata ma się rozpocząć, nie jest więc prosta. Wartości nie są uporządkowane czy też skupione po jednej stronie.

Kraemer opowiada się za chrześcijaństwem, lecz przedmiotem jego wyboru jest to, co w chrześcijaństwie jest transcendentne wobec kultury zachodniej. Taki wybór oznacza krytykę uzachodnionej i zacieśnionej przez to uzachodnienie wersji chrześcijaństwa. Taki wybór oznacza też program lub przynajmniej teoretyczne uzasadnienie dla pewnego programu działalności, w najszerszym sensie misyjnej, opowiedzenie się za pewnym określonym stylem bycia chrześcijaninem. Jest to sprawa ogromnie doniosła, lecz chcąc zachować przyjęty przez Kraemera porządek musimy najpierw zreferować warstwę analityczną jego książki — przegląd sytuacji wielkich religii. Nie zastąpi to oczywiście bezpośredniego zetknięcia z tą niezwykle cenną książką.

Autor dedykuje ją ludziom, którzy odpowiedzialni są za rozwój przyszłego dialogu.

II

SPOTKANIE ŚWIATÓW

Pierwsze spotkanie nie nastąpiło oczywiście ani w dwudziestym ani nawet w dziewiętnastym wieku. Historia ludzkości to właściwie dzieje kolejnych spotkań. Ze względu na pewne analogie ze

spotkaniem dzisiejszym na szczególne zainteresowanie zasługują średniowieczne kontakty Europy ze światem muzułmańskim oraz relacje jezuickie z Chin, które wzbudziły tak ogromne zainteresowanie we Francji Wieku Oświecenia. W tym samym zresztą czasie widzimy też ponowny wzrost zainteresowania Islamem. W osiemnastym wieku postępowi intelektualiści zachodni, przejęci podziwem dla „czystego monoteizmu" Chińczyków oraz dla ich wzniosłej etyki, doszli do wniosku, że idealna deistyczna religia, o jakiej marzyli, religia obywająca się bez objawienia i bez cudów, została już zrealizowana właśnie w Chinach. Voltaire w swym *Essai sur l'esprit et les moeurs des nations* entuzjastycznie przeciwstawiał Chiny zdegenerowanej Europie. Był to pierwszy tak wyraźny i świadomy atak skierowany przeciw chrześcijańskiej koncepcji historii. Gibbon ocenia Islam jako religię „prawdziwie racjonalną", ponieważ głosi ona wieczną prawdę „że Bóg jest jeden" a obok niej konieczną fikcję „że Mahomet jest jego prorokiem". Już wtedy Zachód poszukuje na Wschodzie przykładu realizacji własnych dążeń — znajduje go, lecz tylko na zasadzie projekcji, nie w autentycznej rzeczywistości wschodniej a w swym własnym pojęciu o niej. Takiemu postępowaniu sprzyja niewątpliwie słaba i zaledwie wycinkowa znajomość rzeczywistości wschodniej.

Wiek dziewiętnasty wnosi w sytuację elementy zupełnie nowe — one to decydują o charakterze spotkania które na naszych oczach stać się ma dialogiem.

Oto ich wyliczenie:

1) Opanowanie Wschodu przez Zachód — przede wszystkim w aspekcie politycznym i ekonomicznym, choć nie wyłącznie.
2) Osiągnięcia zachodnich orientalistów.
3) Działalność misji chrześcijańskich.

Do tych trzech czynników należałoby dodać czwarty o zupełnie odrębnym charakterze. Ten czwarty czynnik to reakcja Wschodu na inwazję zachodnią.

Mimo że era podbojów zachodnich rozpoczęła się dużo wcześniej, imperializm dziewiętnastowieczny jest czymś jedynym w historii, przynajmniej o tyle o ile ją znamy. Po raz pierwszy ludy Azji znalazły się pod panowaniem, które musimy określić jako w pełni o b c e. Podczas wcześniejszych podbojów zwycięzcy niemal z reguły gotowi byli uczyć się od zwyciężonych — asymilacja, jeśli nie etniczna, to w każdym razie kulturalna była możliwa i następowała raczej szybko. Historia Indii i Chin zawiera szereg tego typu przykładów. Europejczycy podbili Azję i nie poddali się jej. Zachowali poczucie własnej wyższości kulturalnej, zdobyty kontynent uznali za zacofany, uwięziony w okowach tradycji, pozba-

wiony prawdziwego dynamizmu. I rzeczywiście, z wyjątkiem Japonii, Wschód przeżywał inwazję Zachodu tak jak przeżywa się wielkie katastrofy żywiołowe. Nie tylko ludy prymitywne lecz i wysoko cywilizowani mieszkańcy Indii i Chin zostali jakby sparaliżowani przez wstrząs, jakim było dla nich zetknięcie z istną orgią zachodniej pasji organizowania i dążenia do materialnego postępu i zysku za wszelką cenę.

Trzeba tu zaznaczyć, że niesłusznie przeciwstawia się zmaterializowanie Zachodu wschodniemu „uduchowieniu". Jest to zupełnie fałszywe ujęcie rzeczywistych różnic między mentalnością wschodnią i zachodnią. Niemniej ludzie Wschodu nie mogli wiedzieć, że pasja posiadania i rządzenia, której stali się ofiarami, to tylko jeden z aspektów cywilizacji zachodniej i to aspekt w istocie demoniczny.

Kolonializm, który Kraemer określa jako wszechstronny wyzysk i brak zainteresowania dobrem podbitych ludów, nie miał na celu westernizacji, niemniej w praktyce stał się jej początkiem. Europa stale wahała się pomiędzy świadomym przyjęciem postulatu westernizacji a jego zdecydowanym odrzuceniem. Przechodzenie od jednej skrajności do drugiej, które odbywało się w sferze postulatów i planowania, nie miało zbyt wielkiego wpływu na fakty: proces westernizacji Wschodu trwał i rozwijał się, nieznacznie tylko modyfikowany poprzez hamowanie czy też popieranie urzędowo-programowe. Dziś widzimy, że proces ten poszedł znacznie dalej a właściwie w innym kierunku niż mogliby pragnąć i spodziewać się kolonizatorzy. Zmiany są głębokie, tak głębokie, iż wielu wschodnich badaczy i publicystów (m. in. K. Panikkar) określa je jako wręcz rewolucyjne.

Jak już wspomnieliśmy na wstępie, przebudzenie Azji, jej pęd do samostanowienia politycznego i ekonomicznego — wszystko to pośrednio przynajmniej, wiąże się z westernizacją. A przecież kolonizatorzy — zwolennicy westernizacji widzieli w niej pierwotnie właśnie narzędzie swego panowania. Ograniczona westernizacja była konieczna, aby można było sprawnie rządzić i wykorzystywać w pełni miejscową siłę roboczą, nie tylko jako robotników niewykwalifikowanych lecz i na stanowiskach, gdzie konieczny jest nadzór techniczny ze strony kierownictwa, gdzie trzeba się porozumiewać a nie tylko komenderować. Dziś widać jasno, że kolonizatorzy nie zdawali sobie sprawy z treści tego co przekazywali, a w każdym razie nie domyślali się jak potężnym będzie działanie nawet tych nielicznych elementów kultury zachodniej, z którymi zetknęli się za ich pośrednictwem ludzie Wschodu; nauczyciele nie sądzili, że uczniowie wezmą na serio ich nauki. A jednak tak się stało. Bunt przeciw zachodniemu panowaniu dokonuje się

w myśl przejętych z Zachodu haseł. To Zachód przypomniał podbitym przez siebie ludom, że każdy naród ma prawo być sobą, a panowanie siły sprzeczne jest z zasadą sprawiedliwości i miłosierdzia zajmującą teoretycznie wysokie miejsce w akceptowanej przez Zachód hierarchii wartości. Całe pokolenia Hindusów kształcone były na Millu, Szekspirze i Miltonie — poprzez wielkie dzieła literatury i kultury europejskiej wszczepiono im kult wolności, ideały obywatelskie i społeczne. Wszystko to musiało w końcu przynieść owoce.

Nacjonalizm jest w pewnym sensie reakcją na kolonializm. Jest to klasyczny przykład opisanej przez Wundta „heterogonii celów". Człowiek jako czynnik historii stale doświadcza faktu, że realne skutki jego świadomych działań i przedsięwzięć zwykle różnią się od planowanych. Nieprzewidziane i niemożliwe do przewidzenia konsekwencje ludzkich działań tworzą substancję historii, a efekty zamierzone giną w ich cieniu.

Do przebudzenia Wschodu w wielkiej mierze przyczynił się także rozwój orientalistyki europejskiej, który na dobre rozpoczął się około roku 1800.

Nie tylko nauki przyrodnicze przeżyły rewolucję, której owoce dziś zbieramy. Podobny przełom nastąpił też w naukach historycznych, chociażby w zakresie poszukiwania i krytyki źródeł. Postęp studiów nad historią, archeologią i językami Wschodu jest szczególnie wyraźny. Możemy dziś zrekonstruować dzieje licznych religii i kultur Wschodu w stopniu, który dawniej wydawał się nieosiągalny. A to z kolei pozwala lepiej zrozumieć sytuację współczesną i w ogóle sens całego szeregu obserwowanych zjawisk. Religioznawstwo porównawcze i historia kultury jest obecnie poważnym czynnikiem formowania światopoglądu i postawy moralnej człowieka. Kraemer podkreśla z naciskiem, że wspaniałe osiągnięcia tych nauk, podobnie jak rewelacyjne odkrycia fizyki współczesnej, wyrosły z bezinteresownego poszukiwania wiedzy, rozumienia, Prawdy. Humanizm zachodni ma prawo szczycić się nimi. Lecz jednocześnie nie powinniśmy zapominać, że i nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne przeżywają dziś analogiczny kryzys — kryzys odpowiedzialności i zaangażowania.

Dzięki pracy uczonych orientalistów zachodnich wzbogacony został nie tylko Zachód. Odkopane świątynie i odczytane na nowo prastare teksty stały się bodźcem dla nacjonalistów wschodnich: szczególnie wyraźnie obserwujemy to w Indiach i w świecie muzułmańskim. Aby zrozumieć jaki wielki był to przewrót, wystarczy przypomnieć fakt, (w który trudno dziś uwierzyć), że u progu dwudziestego wieku postać Buddy była w Indiach niemal zapomniana. Dziś — dzięki orientalistom zachodnim — Indie słusznie

uznają go za jednego ze swych największych synów. Aśoka (trzeci wiek przed Chrystusem), najszlachetniejszy chyba władca jaki kiedykolwiek rządził na ziemi, także był zupełnie nie znany. Jego edykty wykute na skale przez dwa tysiące lat nie zaprzątały niczyjej uwagi, a odczytał je dopiero Anglik Prinsep w roku 1830. W 1892 roku znakomity orientalista francuski Sylvain Lévi wydał po raz pierwszy drukiem wspaniały poemat buddyjskiego myśliciela z pierwszego wieku po Chrystusie — Asvaghosy. Był to geniusz na miarę Miltona czy też Kanta. Jego dzieło *Buddhacarita* było zupełnie nieznane w ojczyźnie autora. Panikkar stwierdza wyraźnie, że to uczeni europejscy obudzili w narodach Indii, Cejlonu i Indonezji głębokie poczucie historycznej ciągłości ich kultur. Oni też stworzyli racjonalne podstawy dla przekonania, że rodzime kultury Wschodu są godne podziwu i wyższe ponad inne.

Wschód przebudził się: czy ta zmiana stylu, wzrost dynamiki będzie zjawiskiem trwałym? Kraemer nie wątpi w to, mimo wielu sceptycznych głosów. Konfrontacja dwóch światów trwa nadal, na dobrą sprawę dopiero się rozpoczyna, i prawdopodobnie będzie nadal potężnym czynnikiem ożywiającym. Można spodziewać się, że wpływ Zachodu wciąż będzie silny, chociaż zmienią się jego drogi i formy. Także chrześcijaństwo chcąc nadal prowadzić działalność misyjną znajdzie zapewne swoje miejsce w nowym kontekście kulturalnym i polityczno-społecznym.

Działalność misyjna nie posiadała nigdy sympatii inteligencji zachodniej i wschodniej, przeciwnej w zasadzie westernizacji. Misje uważano za element zakłócający niepotrzebnie pierwotną harmonię kulturalno-religijną Wschodu. Rozumowanie leżące u podstaw tej dezaprobaty nie jest jednak słuszne. Wyklucza ono logicznie wszelką swobodną wymianę myśli, wiążącą się przecież w sposób konieczny z życiem każdej kultury. Zatamowanie tej wymiany oznacza stagnację, a stagnacja czyni kulturę obiektem muzealnym.

Historia misji zawiera wiele przykrych momentów, które poniekąd usprawiedliwiają nieprzychylne reakcje. Ciasnota horyzontów nie raz przysłaniała prawdziwe motywy i autentyczne źródła aktywności misyjnej. Przekonanie o obiektywnej i absolutnej prawdzie chrześcijaństwa zmieniło się w przeświadczenie, że chrześcijaństwu przysługuje monopol prawdy, że poza nim nikt nigdy i w niczym nie może mieć racji. Lecz tego rodzaju wypaczenia nie były powszechne — świadczą o tym wielkie postacie misjonarzy wszystkich wyznań.

Najpoważniejszy zarzut w stosunku do misji to zarzut współpracy z imperializmem i kolonializmem. Ponieważ charytatywna

i wychowawcza działalność misji była na ogół popierana przez rządy zachodnie, a w części przez nie finansowana — misje uznane zostały za narzędzia zachodniej penetracji i panowania. Trudno dziwić się temu — lecz trudno też dziwić się, że misjonarze nie rozumieli zrazu swojej sytuacji, że nie zdawali sobie sprawy jakie szkody wywołuje lub wywoła w przyszłości ich współpraca z czynnikami rządowymi, a także nazbyt zachodni styl życia i sposób myślenia. Na przykład powodowani gorliwością apostolską misjonarze pospieszyli do Chin w ślad za oddziałami wojskowymi zachodnich interwentów. Niestety gorliwości tej nie towarzyszyło zrozumienie sytuacji. I nie przypadkowo wcale powstanie bokserów zwróciło się także przeciw misjom, które korzystały z przywilejów przyznawanych białym ludziom na skutek ich zbrojnego nacisku.

Drugim czynnikiem zaciemniającym właściwy charakter pracy misyjnej był fakt, że misjonarze (często mimo woli) pełnili funkcje kulturträgerów. Wartości kultury zachodniej są cenne — szerzenie ich mogło być uznane za dzieło wartościowe społecznie. Ale tych wartości cywilizacyjnych nie można utożsamiać z chrześcijaństwem, bo chrześcijaństwo jest wartością wobec nich transcendentną. Sposób w jaki czasem przedstawiano chrześcijaństwo — jako religię Zwycięskiego Zachodu, tajemnicę jego wyższości kulturalnej a nawet politycznej — musiał w końcu wywołać reakcję negatywną, obudzić sprzeciw. Sprzeciw ten jest psychologicznie zrozumiały, ale ocena dorobku misyjnego nie będzie sprawiedliwa, jeśli nie weźmiemy pod uwagę wszystkich faktów. Inteligencja zachodnia z naciskiem potępia dziś paternalizm i zachodni szowinizm misjonarzy, głosi też chwałę rodzimych kultur wschodnich. Lecz nie wykazuje ona ani ułamka tej praktycznej miłości i gotowości bezinteresownego służenia nieznanym i dalekim bliźnim, którą tak często widzimy u misjonarzy.

III

ODPOWIEDŹ WSCHODU

Reakcja Wschodu na inwazję zachodnią nie jest bynajmniej jednolita lecz uzależniona do głębi od szeregu czynników, ukrytych nieraz w odległej przeszłości. Nie można więc mówić o niej ogólnie. Literatura dotycząca tego przedmiotu jest ogromna. Tu ograniczamy się do zreferowania poglądów Kraemera na sytuację, jaka wytworzyła się w ostatnich latach, pomijając w zasadzie zawarte w jego książce obszerne analizy historyczne. Pominiemy też z braku miejsca bardziej szczegółowe analizy dotyczące Chin i Japonii.

ISLAM

Islam jako religia — a także świat muzułmański jako twór religijno-społeczny i polityczny różni się w sposób bardzo istotny od wielkich religii wschodnio i południowo azjatyckich. Jego pozycja w stosunku do Zachodu jest również swoista i odrębna. Główne zręby cywilizacji, której jądrem jest Islam jako religia, budowane były w stałym kontakcie z Zachodem, dotąd nie zatarło się jeszcze na Wschodzie wspomnienie wypraw krzyżowych. Doświadczenie zachodniej agresji i łupiestwa nie jest dla świata Islamu czymś nowym — a zarazem nie jest czymś nowym i olśnienie, podziw dla osiągnięć wrogiego obozu chrześcijan. Nie zapominajmy też, że Islam jest jedyną wielką religią o zasięgu światowym, która powstała później niż chrześcijaństwo.

A jednak — reakcja Islamu na współczesną inwazję zachodnią wykazuje wiele punktów stycznych z analogicznymi procesami zachodzącymi w całej Azji. Przyczyną tego zjawiska jest być może fakt, że podobnie jak wszystkie wspólnoty religijne Azji tak również i świat muzułmański stał się przedmiotem inwazji zachodniej wtedy właśnie, gdy utracił już pierwotny dynamizm, gdy zamknął swą treść w sztywnym kanonie Prawa *(Shari'a)*, Tradycji *(Hadith)* i orzeczeń uczonych w piśmie pochodzących z pierwszych wieków istnienia Islamu (*ijma'*). Ostatnią wielką i całościową interpretację nauki Islamu, interpretację twórczą — dał w jedenastym wieku Al Ghazzali wzbogacając tradycję o pewne elementy mistyczne. Wkrótce potem nastąpiła wielkowiekowa stagnacja.

Ekspansja Zachodu natrafiła na opór lecz był to, przynajmniej początkowo, opór beznadziejny, skazany na unicestwienie wobec wszechstronnej przewagi dynamicznej cywilizacji europejskiej. Przewaga ta stanowiła także religijny kamień obrazy i była dla muzułmanów przyczyną zgorszenia: jednym z dogmatów Islamu jest teza o bezwzględnej wyższości i doskonałości organizacji społecznej opartej na prawie wchodzącym w skład *corpus islamicum*. Wobec ogólnej klęski na wszystkich frontach trudno było to mniemanie utrzymać. *Shari'a*, system prawno-obyczajowy oparty bezpośrednio na danych Objawienia, normował w zasadzie całość życia na wszystkich szczeblach i we wszystkich szczegółach, determinował nie tylko sposób oddawania czci Bogu i tryb życia wiernych, lecz także politykę społeczną i stosunki międzynarodowe. System ten suponował i odzwierciedlał społeczeństwo zamknięte i ustabilizowane w stopniu, jaki nigdy w rzeczywistości nie istniał. Wszystkie te reguły i subtelności reguł nie mogły ostać się pod ciśnieniem życia. Islam jest dziś religią żywą, zdobywa wciąż nowych wyznawców (głównie w Afryce czarnej) lecz jednocześnie

jest jakby przeżarty korozją. Teoretycznie uznaje się Prawo Boskie za nieomylne, najdoskonalsze i teoretycznie wierność Bogu utożsamia się z wiernością wobec reguł Koranu — a praktycznie coraz to nowe dziedziny życia organizuje się wbrew temu Prawu lub poza nim. Tak na przykład w Egipcie bez jakiejkolwiek wrzawy i rozgłosu wprowadzono w życie nowe prawo osobowe i rodzinne, które w szeregu istotnych spraw całkowicie zrywa z tradycją Islamu. W takiej sytuacji nie można uniknąć rozdwojenia wewnętrznego i sumienie traci jasność i spokój. Konflikt między tradycjonalistami (którzy bywają nastawieni reakcyjnie) i zwolennikami reform nie może właściwie być rozstrzygnięty.

Inaczej jednak niż w wypadku kultur *sensu stricto* azjatyckich, główny problem Islamu to problem teologiczny. Wynalezienie nowej orientacji religijnej nawiązującej do fundamentalnej idei Islamu — do idei społeczeństwa uporządkowanego według szczegółowych zaleceń objawienia zawartego w Koranie — to dla Islamu problem życia i śmierci. Od strony teologicznej jest to problem prawdziwego i upragnionego przejścia od legalistycznego i statycznego pojmowania Objawienia do pojmowania dynamicznego. Problem to niebezpieczny i nic dziwnego, że na ogół się go unika i nie są też dobrze widziane studia historyczno-krytyczne nad Koranem w rodzaju tych, którym katolicy i protestanci poddają Biblię.

Niełatwo też przewidzieć, czy spodziewana i konieczna reforma Islamu skieruje się przeciw wpływom zachodnim, czy też powstanie raczej jakiś stop tych dwu tradycji. Odczuwa się palącą potrzebę przystosowania do świata, w którym obowiązują zachodnie wzory — a jednocześnie naturalny odruch samoobrony każe przywrzeć do tego, co było i ostało się przez wieki. Podobnie jak wielkie cywilizacje Wschodu, Islam ma dziś dokonać wyboru: może wybrać ciągłość tradycji, lecz aby ją ocalić musi zerwać z pewnymi jej elementami (być może nie są to elementy istotne) — lub może wybrać zasadnicze zerwanie z tradycją choć w wielu punktach będzie nadal nawiązywać do tradycyjnych pojęć i określeń. Wybór tego rodzaju musi być dokonany na płaszczyźnie państwowej. Poglądy poszczególnych ludzi mają niewielkie znaczenie — chyba że głosi je jednostka posiadająca władzę lub przynajmniej dostęp do środków masowego oddziaływania. Islam nie liczy się z jednostkami. Jego celem, a także w pewnym sensie i właściwym podmiotem, jest wspólnota cywilizacyjna.

Decyzje aktualnie istniejących krajów o większości muzułmańskiej są różne. Każdy z nich pretenduje do roli jeśli nie przywódcy to w każdym razie wzoru, modelu dla innych. Turcja i Egipt wkroczyły na drogę laicyzacji — idea narodowa zdaje się zastę-

pować ideę religijną: pojęcia i terminy, które dawniej miały sens religijny i wyrażały postawę teocentryczną, służą dziś innym, czysto świeckim treściom i tendencjom często pochodzącym z Zachodu. Na przykład w nowej konstytucji egipskiej znajdujemy tradycyjne określenia *Mulk* (najwyższe Prawo), *Umma* (naród) *itiqad* (sumienie) lecz ich znaczenia pojęte są całkowicie w duchu zachodnich doktryn prawnych. Laicyzacja nie oznacza bynajmniej, aby problem stosunku do Islamu przestał istnieć w krajach które ją aprobują.

Inną zasadniczo drogę obrał Pakistan: poniekąd z konieczności, gdyż racją jego odrębności państwowej jest właśnie religia. Jest on *ex definitione* państwem muzułmańskim (podczas gdy Indie są państwem świeckim). Pomimo to atmosfera religijna w Pakistanie jest bezsprzecznie swobodniejsza niż na przykład w Egipcie. Pakistan chce być muzułmański i demokratyczny — a w swym rodzimym religijno-kulturalnym dziedzictwie stara się akceptować to, co zbliża go do Zachodu. (Podobne tendencje reprezentował w Egipcie Taha Hussein a bardzo silne są one także w Indonezji). Konstytucja Pakistanu uznaje za nieważne wszelkie postanowienia prawne, które byłyby sprzeczne z przepisami Koranu i Sunny i zaleca też rewizję prawa z tego punktu widzenia. Od roku 1962 sprawą tą zajmować się ma parlament. Kraemer przewiduje, że uzgodnienie stanowisk w tej sprawie będzie trudne, bo z pewnością wejdą tu w grę różne szkoły i kierunki interpretacji Islamu. Konserwatyści i moderniści staną naprzeciw siebie w bojowym ordynku, o porozumienie i praktyczne decyzje nie będzie łatwo. Niemniej ten szczery i poważny wysiłek zasługuje na wnikliwą obserwację nie tylko ze strony innych krajów muzułmańskich, może on bowiem pomnożyć ogólnoludzki kapitał doświadczenia.

Z tych samych racji warto też zastanowić się nad przebiegiem międzynarodowego *Colloquium* Islamu, które w roku 1958 odbyło się w Lahorze. Wzięło w nim udział 169 wybitnych wyznawców i uczonych muzułmańskich (w tym 4 ze Związku Radzieckiego, 29 z krajów zachodnich i 5 z Chin). Omawiano następujące problemy: co to jest kultura muzułmańska, jakie są jej cechy i wartości, muzułmańska koncepcja państwa, współczesne prądy ideowe a wartości społeczne Islamu, rola sumienia i zadania prawodawstwa w obrębie Islamu, stosunek Islamu do nauki, wpływ Islamu na historię i kulturę Zachodu, ekonomika wspólnot muzułmańskich, problemy rolnictwa, postawa Islamu wobec innych religii, wkład Islamu w walkę o pokój światowy.

Przebieg obrad był raczej niespokojny. Ostro i bezwzględnie atakowano opinie uznane za nieortodoksyjne i niebezpiecznie wybiegające naprzód. W kilku wypadkach posunięto się aż do prze-

rywania dyskusji i wycofania niektórych referatów. Widać stąd, że przywódcy muzułmańscy nie chcieli dopuścić do stawiania pytań zasadniczych, nie życzyli sobie realnej konfrontacji Islamu ze światem współczesnym. Szukali tylko jakiegoś czysto zewnętrznego *modus vivendi*. Niektórzy jednak, zwłaszcza Pakistańczycy, mieli bardziej ambitne zamiary, próbowali interpretować na nowo to co Koran i tradycja mówią o człowieku i społeczeństwie, postulowali powrót do pierwotnych fundamentalnych zasad i pojęć. Oburzenie konserwatystów spowodowała między innymi wypowiedź Muhammeda Daud Rahbara, profesora Wydziału Teologicznego w Ankarze, który szczerze uznając Koran za objawienie boskie uważał jednak za potrzebne i możliwe studia historyczno-krytyczne nad jego zawartością.

Konferencja orzekła także, że Islam zawsze popierał i popiera rozwój nauk ścisłych. Nie wspomniano nawet o fakcie, że tak liczni studenci muzułmańscy odchodzą od wiary, ponieważ pod wpływem studiów zaczynają wątpić w nieomylność Koranu. Cała uwaga zwrócona była na zewnętrzne, społeczne a nawet polityczne aspekty religii, a bardzo niewiele mówiono o tym, co na Zachodzie określa się jako religijność osobistą.

Reinterpretacja, której świadectwem są dyskusje podjęte w Lahorze, zmierza w kierunku racjonalizmu i moralizmu, ku abstrakcyjnym ideałom a odrywa się od źródeł żywej wiary, w której wola i osobiste doświadczenie religijne tak wiele znaczy.

Oczywiście sami tylko muzułmanie mają prawo oceny czy ta reinterpretacja jest prawidłowa, czy to, co powstaje jako jej wynik, mieści się jeszcze w granicach ortodoksji. My ze swej strony — pisze Kraemer — możemy tylko stwierdzić, że ta reinterpretacja upodobnia Islam do pewnych zachodnich struktur myślowych. Godny uwagi jest fakt, że na każdym kroku muzułmańscy reformiści akcentują pokojowe i wyłącznie religijne wypowiedzi Koranu na temat innych religii i ze szczególną sympatią odnoszą się do chrześcijaństwa. Nie jest to zgodne z postawą dominującą w tradycji, lecz niewątpliwie jest to rys dla nas sympatyczny i w jakiś sposób może przyczynić się do nawiązania dialogu.

BUDDYZM

Odrodzenie buddyzmu jest niewątpliwym faktem, lecz charakter tego odrodzenia czy też aktywizacji jest zupełnie różny od reformatorskich tendencji występujących w Islamie. Buddyzm i Islam to dwa światy niemal tak od siebie odległe jak Wschód i Zachód.

W świecie muzułmańskim główny problem religijny stanowiła

interpretacja Objawienia, ściśle biorąc wybór między interpretacją „usztywnioną", legalistyczną — a interpretacją dynamiczną. W świecie buddyjskim pozycję centralną zajmuje problem zbawienia. Buddyzm, podobnie jak Islam, jest religią uniwersalną, lecz w przeciwieństwie do Islamu nie ma charakteru teokratycznego, a w wielu jego formach trudno wykryć teocentryzm czy nawet w ogóle teizm *sensu stricto.*

Istotą buddyjskiej postawy religijnej jest dążenie do samozbawienia, do zbawienia własną mocą (autosoteriologia). Jeden z wielkich odłamów buddyzmu — *Hinayana* — akcentuje szczególnie zbawienie osobiste, indywidualne. Drogą do zbawienia jest życie ascetyczne, mnisze, poprzez które jednostka stara się zostać *Arhatem,* to znaczy człowiekiem który osiągnął cel ostateczny — *Nirvanę.* Drugi odłam — *Mahayana* — przedstawia najbardziej ambitne zamierzenie soteriologiczne jakie zna historia religii. Samozbawienie ma według tej szkoły charakter powszechny i kosmiczny. Każdy człowiek bez wyjątku, mnich czy też świecki, może stać się *Bodhisattvą,* uzyskać oświecenie i *Nirvanę.* A wtedy poruszony litością *(maitri)* stanie się zbawicielem dla mieszkańców wszystkich światów.

Postulat zbawczej litości wprowadza jakąś słodycz i światło w surową i do głębi pesymistyczną treść pierwotnej nauki buddyjskiej o konieczności cierpienia i zniszczenia, i o potrzebie ucieczki przed nim, ucieczki w nicość. Samozbawienie buddyjskie jest bowiem właściwie samozniszczeniem. Jak pogodzić decyzję ucieczki z litością? I czy charakter tej litości jest humanistyczny? Czy też jest ona raczej jakimś nieosobowym poczuciem solidarności? Czy zaangażowanie w sprawy tego świata — zaangażowanie, którego wymaga akcja misyjna i tworzenie organizacji społecznych i państwowych — nie jest niekonsekwencją wobec zasad buddyjskiego światopoglądu? Czy współczesna wersja tego światopoglądu akcentująca twórczą pozytywną rolę *maitri* (litości) nie jest zbudowana na niekonsekwencji? Analogie między „zaangażowaniem buddyjskim" a „zaangażowaniem egzystencjalistycznym" są wyraźne. Tak czy owak główny problem świata buddyjskiego to właśnie problem zaangażowania, obecności.

Kraje kultury buddyjskiej w części tylko zaznały rządów kolonialnych. A jednak buddyzm poprzez długie wieki swej historii nigdzie nie wytworzył systemu społecznego czy politycznego. Sam w sobie jest on religią do głębi apolityczną. Niemniej współczesne odrodzenie buddyzmu jest najbardziej oczywiste w krajach, które względnie niedawno były jeszcze koloniami, jak Birma i Cejlon.

W Indiach buddyzm zaczyna zdobywać pewne wpływy. Budzi on zainteresowanie inteligencji — w wielkiej mierze dzięki wy-

siłkom teozofów zachodnich. Mnisi cejlońscy próbują też oddziaływać w tym kierunku i to już od dawna. W roku 1950 na pierwszym światowym kongresie buddyjskim wielkie wrażenie wywarło wystąpienie przywódcy indyjskich pariasów Ambedkara. Wyznał on, że uważa się za buddystę. Jak dotąd nie widzimy jednak w Indiach masowych konwersji na buddyzm. Lecz jednocześnie cała współczesna myśl indyjska zaakceptowała w pewnym sensie buddyzm jako wartościowy składnik rodzimego dorobku religijnego i kulturalnego.

Odrodzenie buddyzmu w Birmie jest w wielkiej mierze skutkiem działalności jej premiera U Thakin Nu.[3] W roku 1952 ukończono tam budowę nowej wspaniałej pagody *Kaba Aya* — „Świątyni Pokoju Światowego". Jest to wotum premiera i całego narodu złożone w intencji zachowania pokoju wewnątrz kraju i na całym świecie. Birma jest państwem świeckim — jako model przyjęli jej przywódcy zachodnią koncepcję *Welfare State*. Ludność nie jest jednolita religijnie — istnieje mniejszość muzułmańska, duże połacie kraju są pogańskie, działają też i w rozwijają się misje chrześcijańskie. Nie będąc religią państwową buddyzm jest w Birmie ideologią dominującą. Trudno przewidzieć jak w tych warunkach ułożą się w przyszłości stosunki między buddyzmem a chrześcijaństwem. Problem nawracania pogan może łatwo stać się zarzewiem konfliktu. Plemiona pogańskie to grupa społeczna która znajduje się w obrębie wpływów obu wielkich religii. Buddyzm nie dąży właściwie do nawróceń — lecz jako pogląd na świat i postawa moralna przenika jakby do wewnątrz innych religii i tym sposobem wchłania w siebie szereg nowych elementów a zarazem nadaje swój ton i treść temu co wchłonął. Rząd birmański troszczy się o ekspansję buddyzmu na różne sposoby, jakkolwiek akceptuje też zasadę, iż wyznawcy różnych religii powinni współpracować ze sobą, a posiadanie jakiejkolwiek wiary religijnej jest czynnikiem zbliżającym ich do siebie. Z inicjatywy rządowej powstał w Birmie międzynarodowy Uniwersytet Buddyjski (przy wydatnej pomocy Fundacji Forda), a także Instytut Studiów nad Buddyzmem. W latach 1954—56 obradował w Birmie VI Ogólnoświatowy Kongres Buddyjski pod hasłem „Pokój i ewangelizacja świata" (Ewangelizacja oznacza tutaj szerzenie buddyzmu). Podjęto także wysiłek w kierunku wydania całości świętych tekstów buddyjskich w języku *Pali*. Pełne wydanie obejmuje 54 tomy. Skrócone zbiory mają być opracowane nie tylko w języku *Pali* lecz i w wersji birmańskiej, *hindu* i angielskiej. Zbiory te mają być „oczyszczone"

---

[3] Artykuł U Nu *Istota Buddyzmu* nadesłany przez autora na prośbę redakcji „Znaku" zamieściliśmy w nrze 11 (65) z 1959 r.

z relacji o cudach, z legend i wstawek retorycznych. Niewątpliwie ten plan wydawniczy wiąże się z pewnym programem misyjnym. Cały świat, a szczególnie Zachód uznany jest za potencjalny teren ekspansji.

Odrodzenie buddyzmu w samej Birmie nie jest ruchem masowym: jak dotąd nie obejmuje ono ani szerszych kręgów ludności wiejskiej ani młodzieży. Masy jak dawniej pojmują religię na sposób tradycyjny i konwencjonalny a młodzież zaabsorbowana jest raczej przez nowe prądy społeczno-polityczne, pozostawiające na uboczu problem wiary. Kraemer stawia też znak zapytania nad charakterem i motywami tego odrodzenia. Czy jest ono ściśle religijne? Czy nie jest raczej jakąś próbą przełamania ideowego i nawet politycznego impasu przy pomocy religii? Trudno to jakoś jednoznacznie ocenić.

Sytuacja Cejlonu jest w wielu aspektach podobna — lecz jednocześnie inna o tyle, że buddyzm jest tam religią narodową, choć nie jest (jeszcze) religią państwową. Kultura buddyjska jest zakorzeniona bardzo głęboko — począwszy od 3 wieku przed Chrystusem buddyzm istniał na Cejlonie bez przerwy. Już po pierwszej wojnie światowej powstał na Cejlonie związek *Mahabodhi*, organizacja propagująca buddyzm w Indiach, a także w krajach Zachodu. Stosunek tej organizacji do kultury zachodniej był bardzo krytyczny, nacechowany wyższością i niechęcią. Od roku 1950 Cejlon jest ośrodkiem „Światowej Wspólnoty Buddystów" założonej przez profesora języka *Pali* dr G. P. Malalasekera. Buddyści domagają się poparcia ze strony rządu, dążą do uznania buddyzmu za religię państwową, do wyeliminowania chrześcijaństwa i innych mniejszości religijnych nawet przy pomocy siły. Wydaje się jednak, że państwo świeckie jest w obecnej sytuacji religijno-demograficznej jedynym praktycznym wyjściem („mniejszości religijne" wynoszą prawie trzy miliony na pięć milionów buddystów), zwłaszcza że różnicom wiary towarzyszą różnice języka i tendencji politycznych. Trzeba też pamiętać, że i sam buddyzm, mimo współczesnych tendencji „ekumenicznych", nie jest do głębi zjednoczony. Nowa Droga *(Navayana)*, która ma w zasadzie być wspólną drogą wszystkich wyznawców buddyzmu *(Ekayana)*, dopiero powoli zdobywa sobie zwolenników. Sytuacja religijna na Cejlonie jest w istocie paradoksalna: buddyzm przedstawiany jest jako religia pokoju i harmonii — a jednocześnie w jego imieniu i używając autorytetu religii ekstremiści chcą sprawować rządy w istocie totalitarne i gwałtownie starają się zmienić zbyt, ich zdaniem, tolerancyjne nastawienie rządu. Mnisi, który teoretycznie wyrzekają się świata — w praktyce stają się płomiennymi agitatorami politycznymi. Gwałtowna niechęć do kultury zachodniej, jaką widzimy u cejlońskich

ekstremistów, jest zupełnie zrozumiałą reakcją na wcześniejsze wpływy i ucisk kolonialny. Różnice charakteru pomiędzy aktywizacją buddyzmu w Birmie i na Cejlonie tłumaczy Kraemer przez fakt, że o ile w Birmie wciąż jeszcze sprawują rządy ludzie, którzy dobrze znają kulturę zachodnią i umieją ocenić pewne jej wartości — o tyle na Cejlonie główną masę wyborców posiadającą realny wpływ na rząd stanowią mieszkańcy wsi i robotnicy, na ogół pozbawieni wykształcenia. Ich mentalność religijna jest prymitywna a pamięć krzywd i upokorzeń bardzo żywa. Wyrafinowany i ufilozoficzniony buddyzm w wydaniu U Nu to dla nich rzecz zupełnie obca i nieprzystępna.

Z braku miejsca musimy poprzestać na tych przykładach, pomijając omówienie sytuacji buddyzmu w innych krajach, choć — zwłaszcza w wypadku Japonii — jest to problem bardzo ciekawy.

HINDUIZM

Hinduizm jako religia przypomina nieprzebytą dżunglę. Formy w jakich się realizuje są nieskończenie rozmaite — stanowią one jakby płynną magmę, potężny prąd najróżniejszych wierzeń, przekonań, obyczajów, konwencji i orientacji religijnych. Niezwykle trudno powiedzieć czym hinduizm jest, a czym nie jest. Ludzie Zachodu zwykle są zgorszeni gdy dowiadują się, że w ramach tej religii każdy wyznawca może swobodnie wybrać, czym chce być w istocie — gorliwym monoteistą czy zdecydowanym politeistą. Proste bałwochwalstwo, ateizm i filozoficzny idealizm czy panteizm — wszystko to mieści się na równych prawach w hinduskiej drodze zbawienia *sanatadharma*. Trudno wyobrazić sobie bardziej radykalną „tolerancję". Lecz w rzeczywistości nie mamy tu wcale do czynienia z tolerancją. Wszystkie poglądy są jakoś równouprawnione bo żaden nie jest właściwie pewny i prawdziwy. Jest to jakiś metafizyczno-religijny pragmatyzm. Wszystkie postacie religii są dobre — głosi hinduizm — a każda zmiana religii jest złem. Pomimo to stosunek wielu wyznawców hinduizmu do chrześcijaństwa był początkowo nie tylko życzliwy lecz wręcz entuzjastyczny. Wielu spośród członków *Brahmo Samaj* — zrzeszenia o charakterze reformistycznym — byli to niemal chrześcijanie. Nie odczuwali oni jednak potrzeby ostatecznego wyboru — nie przyjmowali chrztu. Ruch *Brahmo Samaj* stworzył przejściowe formy między hinduizmem a chrześcijaństwem i w ten sposób przeciwstawiał się nawróceniom.

Kraemer podkreśla, że istotnie, jeśli chrześcijaństwo ma przyjąć się w Indiach, to konieczna jest jakaś jego „hinduizacja", lecz nie może ona polegać na zatarciu granic między religiami jak tego

chce hinduska „tolerancja". Chrześcijaństwo nie może stać się jedną z sekt hinduizmu.

Odrodzenie hinduizmu wiąże się z postacią Gandhiego. Trudno o nim tu pisać — ta przynajmniej postać jest stosunkowo dobrze znana na Zachodzie. Chcąc wzbogacić jej popularny obraz trzeba by napisać cały traktat. Może warto tylko wspomnieć, że Gandhi miał dość licznych prekursorów. Jednym z nich był Bal Ganggadkar Tilak, płomienny nacjonalista, dążący za wszelką cenę do niepodległości Indii, a pod względem religijnym zdecydowany tradycjonalista i przeciwnik wszelkiej westernizacji. Porównanie osobowości i poglądów tych dwóch przywódców hinduistycznych rzuca nowe światło na rolę Gandhiego.

Pod wieloma względami Gandhi jest antytezą Tilaka. W przeciwieństwie do Tilaka, Gandhi pragnął istotnych zmian w hinduizmie. Przede wszystkim dążył on nieustępliwie do poprawy doli pariasów (których pięknie i w charakterystyczny dla siebie sposób nazwał *Harijan* — dziećmi Boga). Tilak natomiast akceptował system kastowy bez żadnych zastrzeżeń. Ideał *non-violence*, sztandarowe hasło Gandhiego, był zupełnie obcy Tilakowi. Nowy i swoisty był też stosunek Gandhiego do westernizacji. Mahatma sprzeciwiał się jej na wielu odcinkach z niemniejszą gorliwością jak Tilak (wystarczy przypomnieć jego kult ręcznie tkanej odzieży), ale zarazem widzimy też w jego postawie i doktrynie wiele elementów zachodnich. Jest on prawdziwym Hindusem w swym poszukiwaniu i kulcie Prawdy i zarazem sceptycznym do głębi zwątpieniu o możliwości jej zdobycia. Sprzeczności nie są zgorszeniem dla umysłowości hinduskiej, czy w ogóle wschodniej. Gandhi podziwia Kazanie na Górze i Tołstoja — podziwia i wątpi, głosi też przekonanie, że będąc Hindusem nie powinno się przyjmować chrześcijaństwa.

Zdaniem Kraemera najdonioślejszym czynem Gandhiego było niewiarygodne wręcz przestawianie całej mentalności hinduskiej na tory myślenia społecznego i politycznego. Hinduizm przed Gandhim był religią apolityczną i w pewnym sensie aspołeczną. Związany był ściśle z przynależnością do etnicznej grupy społecznej — plemiennej, kastowej — ale nie dążył do przebudowy życia społecznego w myśl jakichś określonych zasad. Gandhi wprzęgł wszystkie rozproszone a potężne siły duchowne hinduizmu w służbę jednej idei — wyzwolenia i n a p r a w y życia narodu. Przejęcie się tą ideą nie jest w Indiach zjawiskiem elitarnym (jak u buddystów birmańskich) — jest to ruch masowy. W tym sensie Gandhi wciąż może być symbolem odrodzenia hinduizmu. Niemniej z biegiem lat symbol ten przestanie być adekwatny. Zachodzi bowiem pewna sprzeczność między „nacjonalizacją" i upolitycznie-

niem hinduizmu przeprowadzonym przez Gandhiego, a nowszymi tendencjami do przekształcenia hinduizmu w religię uniwersalistyczną nie zacieśnioną etnicznymi granicami.

Neowedantyści — Radhakrishnan, Vivekananda — nie są już zdania, że wyznawcą hinduizmu trzeba się urodzić. Powstają „misje hinduskie" w krajach zachodnich. Nie to jest jednak najbardziej charakterystyczne. Zasadniczą tezą Vivekanandy jest twierdzenie że *Sanatadharma* jest odwieczną drogą ludzkości, i tym samym hinduizmu; jest archetypem i zarazem wzorem, „matką", źródłem wszelkiej religijności, ostoją tolerancji i zarazem skarbnicą Prawdy, która stanowi istotną treść wszystkich religii.

Tego rodzaju filozofia może obecnie podobać się na Zachodzie. Daje ona Indiom szanse objęcia przewodnictwa w nadchodzącym dialogu. Kraemer nie jest jednak jej zwolennikiem. Rzecz zrozumiała — filozofia ta wiąże się przecież w sposób istotny z relatywizmem, który Kraemer zdecydowanie odrzuca. Drugą jej konsekwencją jest wyeliminowanie potrzeby nawrócenia. Przy założeniach relatywistycznych nawrócenie może być pojmowane tylko w kategoriach socjologicznych — jako przejście od jednej wspólnoty do drugiej. Dla chrześcijanina zaś jest ono aktem najściślej religijnym. Konsekwencje socjologiczne są czymś wtórnym. Wejście do wspólnoty religijnej jest także aktem religijnym, ale wspólnotę tę należy pojmować jako zjawisko innego niż czysto socjologiczny porządku. Wejście do tej nowej wspólnoty nie musi, a często nie powinno oznaczać zerwania z innymi wspólnotami, do których należymy z innego tytułu.

IV

KONKLUZJE

Trudno w istocie mówić o odrodzeniu wielkich religii, stwierdza Kraemer w zakończeniu swych rozważań. To, co obserwujemy, to raczej kulturalno-religijne odrodzenie szeregu społeczności ludzkich. Czynnik kulturalny — tak w buddyzmie jak w hinduizmie — stoi na pierwszym miejscu. Każde odrodzenie jest jednak faktem pozytywnym. Co będzie dalej — to w decydującej mierze zależy od tego jaki wkład w rozpoczynający się dialog włoży chrześcijaństwo.

Ostatnie dwa rozdziały książki Kraemera wprost lub pośrednio zajmują się tym właśnie problemem.

W pierwszym z nich („The Coming World-Civilization") autor powraca do zagadnienia tolerancji i jedności religii omawiając je

na szerokim tle polemicznym: przedmiotem ataku jest nie tylko Toynbee (choć on głównie), lecz jeszcze szereg innych autorów i książek; (między innymi prace Aldousa Huxley'a, Hermana Hesse, F. S. C. Nortropa, W. E. Hockinga). Za wyjątkiem może tego ostatniego wszyscy wymienieni reprezentują zdaniem Kraemera *attitude boudhisante* (wedle określenia de Lubaca), czyli postawę, w której tolerancja wypływająca z przekonania o względności prawdy łączy się z traktowaniem religii na sposób pragmatyczny, jako narzędzia i źródła szczęścia, pokoju wewnętrznego, harmonii kosmicznej, pozostawiając na uboczu kwestię prawdy. Ten fragment rozważań Kraemera zamierzamy wykorzystać przy innej okazji w związku z problemem Huxley'owskiej *perennial philosophy*.

Rozdział zatytułowany „Warunki dialogu" stanowi konkluzję wszystkich rozsianych w książce analiz i opisów. Kraemer mówi w nim o warunkach dialogu w podwójnym znaczeniu: raz w sensie opisowym, precyzując sytuację chrześcijaństwa w przededniu spotkania, a następnie przechodzi do postulatów. Określa mianowicie, jaką jego zdaniem winna być postawa chrześcijan, aby mogli oni spełnić w tym spotkaniu swoją właściwą rolę — świadków Chrystusa.

SYTUACJA CHRZEŚCIJAŃSTWA W PRZEDEDNIU DIALOGU

Zjednoczenie świata — jak już wspomnieliśmy na początku — jest w pewnym sensie faktem dokonanym, a w pewnym — koniecznością. Jednak proces ten napotyka na liczne przeszkody. Niektórzy jego protagoniści w poszukiwaniu narzędzi działania uciekają się do religii. Do religii jako takiej, bo wielość religii i wyznań nie może przyczyniać się do jedności. Natomiast w samej swej istocie religijność jako fenomen ludzki skłania ku jedności i braterstwu. Kraemer w zasadzie zgadza się z tą opinią. Niemniej trzeba tu zwrócić uwagę na dwa problemy.

Po pierwsze: religia jako stosunek człowieka-osoby do Boga-Osoby nie może być środkiem do czysto ludzkich (choćby najszlachetniejszych) celów. Chrześcijanin z racji swego powołania powinien troszczyć się o pokój i jedność ludzkości. Ale nie dlatego jest chrześcijaninem, że ten fakt pozwala mu pełnić takie czy inne doczesne zadania. Prawie wszyscy współcześni „jednoczyciele" świata to ludzie nastawieni indyferentnie wobec religii. Ich podejście do niej jest więc czysto utylitarne. Zachodzi poważna obawa, że używanie religii łatwo może stać się nadużywaniem — a zawsze jest jakimś złem.

Po drugie: prawdą jest, że świat potrzebuje jedności i pokoju, i że religia sprzyja pokojowi. Lecz natychmiast powstaje problem:

religia czy religie? Mówienie o religijności *in abstracto* nie ma wiele sensu. Nie można lekceważyć zasadniczych różnic pomiędzy wielkimi religiami. Jak dotąd w rozmowach pomiędzy przedstawicielami wielkich religii zbyt często wychodzi się z założeń typowych dla wspomnianej już *attitude boudhisante*. Cóż to za dialog w którym *a priori* uznaje się, że napewno wszystkie stanowiska można sprowadzić do wspólnego mianownika? — pyta Kraemer. W tak ustawionym dialogu pozycja chrześcijaństwa jest niezwykle trudna i w tych kategoriach nie może ono być interpretowane inaczej jak fałszywie i krzywdząco. Któryś z religijnych przywódców hinduskich orzekł, że chcąc brać udział w dialogu chrześcijanie muszą wyrzec się zarozumiałego przekonania, że ich religia jest najwyższym i najwznioślejszym osiągnięciem i przejawem ducha ludzkiego. Kraemer przyznaje mu rację — dodaje tylko, że przekonania tego rodzaju trzeba się wyrzec nie tylko ze względu na potrzebę dialogu, lecz po to, aby w ogóle zrozumieć czym jest chrześcijaństwo. Bo nie jest ono „osiągnięciem i przejawem ducha ludzkiego" (choćby najwyższym) lecz jest przyjęciem Boskiego Objawienia, poddaniem się Chrystusowi. Oczywiście nie wszyscy chrześcijanie „z metryki" zdają sobie z tego sprawę. Z tym faktem trzeba się liczyć, podobnie jak z faktem, że i przedstawiciele innych religii nie zawsze dobrze je znają, a *wishful thinking*, naginanie zasad i tez według pragnień i życzeń występuje i na Wschodzie i na Zachodzie. O ile jednak Zachód jest obecnie nastawiony krytycznie w stosunku do własnych tradycji — to Wschód przechodzi okres ich dumnej afirmacji (co nie wyklucza wewnętrznych trudności i konfliktów).

Do niedawna dialog — czy też zapowiadające go spotkania — odbywały się na płaszczyźnie akademickiej, brali w nich udział głównie religioznawcy (jak np. w konferencjach organizowanych przez UNESCO). Teraz w ciągu najbliższych lat dialog stanie się zjawiskiem masowym.

POSTULATY

Pierwszy z nich — to wzajemna informacja i wymiana doświadczeń między przedstawicielami wielkich religii. Minęły już czasy, kiedy na Wydziale Teologicznym wystarczała jedna katedra religioznawstwa i to nastawiona głównie na historię i archeologię. Obecnie, także ze względów duszpasterskich, potrzebna jest duchowieństwu i świeckim działaczom wiedza o t e r a ź n i e j s z o ś c i wielkich religii. Wymaga jej zwłaszcza duszpasterstwo inteligencji. Nie chodzi o to, że w metropoliach Europy i Ameryki chrześcijański duszpasterz będzie miał za sąsiada i kolegę po fachu mułłę czy

też hinduskiego *swami*. Choć i takie fakty już się zdarzają, a w ciągu najbliższych kilkunastu lat będą coraz częstsze. Lecz aby zrozumieć współczesne orientacje religijne wśród chrześcijan, trzeba znać różne typy doświadczenia religijnego i różne postawy jakie można wobec niego zająć.

Nadto jeszcze wzgląd drugi: wszystkie wielkie religie wykonują dziś ogromny wysiłek w kierunku reinterpretacji i przystosowania do świata współczesnego (jak widzieliśmy choćby na przykładzie Islamu). Doświadczenia każdej z nich są w pewnym sensie niepowtarzalne — niemniej warto poddać je refleksji.

Drugi postulat dotyczy bezpośrednio postawy chrześcijan w samym dialogu. Zdaniem Kraemera postawa ta powinna być krytyczna wobec wszystkiego, co stanowi ludzki a więc zmienny i niedoskonały element naszej tradycji religijnej. Trzeba tu wykazać odwagę kwestionowania i zarazem gotowość do wyjścia naprzeciw potrzebom naszych czasów. Tu właśnie jest miejsce na „wchłanianie" pewnych wartości i osiągnięć innych religii.

Lecz obok odwagi kwestionowania potrzebna jest też odwaga afirmacji. Na czas udziału w dialogu nie możemy odkładać na bok tego, co jest samym sednem naszej religii: nie możemy przestać być przekonani, że Chrystus jest Drogą, Prawdą i Życiem. Udział w dialogu też może i musi być świadectwem tej wiary. Inaczej pozbawimy świat tego, co przecież — skoro jesteśmy chrześcijanami — uważamy szczerze za najważniejsze.

Kraemer zdaje sobie sprawę, że taka postawa chrześcijan może naruszyć ireniczną atmosferę *Interfaith Conferences*. Ich współuczestnicy staną się — w pewnym istotnym aspekcie — przeciwnikami. Jednak przeciwstawianie się sobie w dyskusji nie wyklucza przecież praktycznej współpracy. Nie ma dziś powrotu do wojen religijnych. Wszystkie religie mogą starać się o pokój i jedność świata, nie zacierając sztucznie różnic istniejących między nimi.

Wreszcie postulat trzeci: niezwykle aktualny dla nas — w przededniu Soboru. Zawiera się on w ostatnim zdaniu książki Kraemera: decydując się na udział w nadchodzącym dialogu „Kościół Chrześcijański... powinien najpierw i przede wszystkim uporządkować swój własny dom, ponieważ największą usługę może oddać światu — Wschodowi i Zachodowi — przez to, że będzie w sposób pełny i konsekwentny Kościołem Jezusa Chrystusa".

V

UWAGI DYSKUSYJNE

Bogaty materiał informacyjny i liczne refleksje ogólniejsze jakie znajdujemy w książce Kraemera — zasługują na obszerny komentarz. Nie podejmę tu jednak tego zadania. Aby móc mu sprostać trzeba by być fachowcem na miarę autora. Należy mieć nadzieję, że książka ta wzbudzi szersze zainteresowanie także w Polsce i doczeka się tego typu fachowych recenzji. Moje własne uwagi, bardzo szkicowe, dotyczyć będą tylko jednej sprawy, którą zresztą uważam za najważniejszą. Uwagi te będą miały charakter *sensu stricto* dyskusyjny.

Wspomniałam już, że Kraemer umieszcza dramat człowieka jakby między dwoma relatywizmami: teocentrycznym i antropocentrycznym.

Jest to pogląd głęboki i interesujący, a jednak widzę w nim pewne przejaskrawienie o doniosłych dla przyszłego dialogu konsekwencjach. Człowiek i Bóg przeciwstawieni są sobie zbyt ostro. Być może dochodzi tu do głosu protestanckie tło poglądów Kraemera, tło którego autor zresztą nie ukrywa, choć stara się myśleć ekumenicznie i w całej książce nie znajdujemy ani jednego określenia, które by podnosiło protestantyzm kosztem katolicyzmu, nawet w drażliwym skądinąd przedmiocie misji.

Jedyny moment, w którym możemy wyczytać aluzję do kontrowersji katolicko-protestanckich, to fragment na str. 370, gdzie autor omawia stosunek chrześcijaństwa do filozofii.

Zdaniem Kraemera, chrześcijaństwo jest ze swej istoty a-filozoficzne. Co nie oznacza, aby w pewnych okresach nie było sprowadzane do jakiejś religijnej filozofii. Takie fakty miały w historii miejsce, lecz były one związane z pogwałceniem samej istoty chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo nie jest antyfilozoficzne, może nawet filozofią się posługiwać w formułowaniu swej doktryny. Ale filozoficzne rozważania nie sięgają jego istoty — tą zaś jest Bóg objawiający się w historii. Kraemer przyznaje filozoficzną wyższość religiom Wschodu, jako dzieło człowieka są one wręcz olśniewające — lecz chrześcijaństwo jest dziełem Boga.

Umysłowość współczesna, jeśli i gdy jest zorientowana religijnie — chętnie przyznaje rację poglądom zbliżonym do tych, które tu wypowiada Kraemer. Przeżywamy okres braku zaufania do filozofii i na tym tle, o ile znamy pewność religijną, to potrafimy ją też ocenić. I sama filozofia zresztą dochodzi do coraz żywszej świadomości własnych ograniczeń. To wszystko racja. Lecz nie wydaje się, aby było słuszne aprioryczne lekceważenie skromnej, ubogiej i przez to ogólnie dostępnej prawdy filozoficznej. Religia

jest dziełem Boga — lecz człowiek, a może raczej ludzkość dorasta do niej także poprzez filozofię. Objawienie wychodzi niejako na spotkanie ludzkich poszukiwań prawdy i zbawienia. Człowiek nie może sam, własnym wysiłkiem poznać Boga tak, jak poznaje Go przez Objawienie i nie może sam się zbawić. Ale człowiek może — choć w sposób bardzo niedoskonały, zdobywać przekonanie o Bogu poprzez wysiłek swego rozumu. Aby mógł być zbawiony musi współpracować z łaską. Ta współpraca może wykazywać daleko idące analogie wobec autosoteriologicznych wysiłków buddyjskich czy hinduskich. Istnieje więc ludzka warstwa religii — to zresztą przyznaje i Kraemer. Lecz niesłusznie odmawia jej wartości innych jak relatywne. Język tej ludzkiej warstwy to język filozofii, a można w nim formułować także prawdy obiektywne, do których objęcia rozum ludzki jest zdolny. Zapewne nie jest tych prawd wiele i są one zabarwione pewnym antropocentryzmem. Lecz ich antropocentryzm może godzić się z teocentryzmem chrześcijańskim — bo „jeśli Bóg tak umiłował świat"... Nie wydaje się, aby w kategoriach chrześcijańskich ostre przeciwstawienie między Bogiem a człowiekiem, między Objawieniem a filozofią, było uzasadnione.

Myśli Boże nie są naszymi myślami — to prawda; ale jeśli Bóg może nam swoje myśli objawić, to znaczy, że istotnie jesteśmy na Jego obraz i podobieństwo. Ostrożne rozumowania przez analogię są więc uprawnione.

Podstawowy wybór, którego człowiek — dzisiejszy i „wieczny" — musi dokonać, nie jest wyborem między Bogiem a człowiekiem, między ludzkim i boskim relatywizmem. Jest on raczej wyborem między bytem a niebytem. Poprzez relatywizm wybiera się ostatecznie ciemność, niepoznanie, niebyt — a poprzez poszukiwanie prawdy wybiera się ostatecznie Pełnię Bytu.

Bóg Filozofów — jakkolwiek tak daleki, że prawie może się wydawać martwą abstrakcją i na pewno (nawet w najlepszym wydaniu) nie wystarcza — nie jest jednak bożyszczem.

Całe te rozważania na marginesie Kraemerowskiej koncepcji dwóch relatywizmów zmierzają do tezy, że wbrew przekonaniu Kraemera filozofia ma ogromną rolę do odegrania w nadchodzącym dialogu. I właśnie na płaszczyźnie filozoficznej daleko idące porozumienie jest możliwe i możliwa jest także atmosfera „okrągłego stołu". Tu właśnie trzeba wyświetlić, co właściwie znajduje się u dna różnych wielkich systemów świata. Filozofia może — ogromnym wysiłkiem — przygotować czyste i względnie jasne pole dla teologicznych rozważań. W ten sposób jeszcze raz stanie się ona zasłużoną wspomożycielką i „sługą" teologii.

Halina Bortnowska

GEORGES DEJAIFVE

DIALOG W KOŚCIELE

Drugi Sobór Watykański zgromadzi w Rzymie ponad trzy tysiące przedstawicieli Kościoła nauczającego [1]. Przedmiotem obrad będą zagadnienia wielkiej wagi i powagi, zagadnienia od których zależy przyszłość chrześcijaństwa w dzisiejszym świecie. Nie znając porządku dziennego jaki zostanie przyjęty, trudno ryzykować daleko idące domysły. Należy oczekiwać jednak, że, podobnie jak poprzednie sobory, nadchodzący Sobór Watykański będzie plenarnym zgromadzeniem „obradującym" — w ścisłym sensie tego słowa (bez swobody dyskusji i głosowania nie ma właściwie prawdziwego soboru). Wynika z tego, że będzie on w rezultacie tym, czym uczynią go Ojcowie Soboru — w granicach aprobaty Stolicy Apostolskiej.

Wbrew temu, co się nieraz sądzi, prace przygotowawcze, jakkolwiek bardzo ważne, nie są przecie dla soboru decydujące. Jeśli chodzi o ścisłość, to można by się nawet ostatecznie bez nich obejść — jak to miało miejsce w wypadku Soboru Trydenckiego, który zebrał się bez uprzedniego opracowania programu, co — mówiąc nawiasem — spowodowało dużą stratę czasu w ciągu obrad. Nawet zresztą na pierwszym Soborze Watykańskim, którego program przygotowywano szczegółowo przez wiele lat, Ojcowie uczynili pełny użytek ze swego prawa do krytyki i na sześć przedłożonych im projektów przegłosowali w końcu tylko dwie konstytucje a i to dopiero po poddaniu gruntownym przeróbkom ich pierwotnego zarysu.

Również i Drugiemu Soborowi Watykańskiemu nie grozi bynajmniej niebezpieczeństwo stania się zebraniem czysto akademickim. Sobory, jak to widać z ich historii, nigdy nie były takimi zebraniami, bo miały miejsce zawsze w chwilach kryzysu. Krytyczne wydają się

---

[1] Georges Dejaifve, *Le dialogue dans l'Eglise*, „Études", Mars 1962.

również obecne okoliczności. Kościół stoi w obliczu gwałtownych przemian w łonie ludzkości, przemian których głębia i powaga przerasta znacznie zwrot, jaki nastąpił w XVI wieku i które wymagają tak daleko idących adaptacji, reform strukturalnych i metodologicznych, że na pierwszy rzut oka nie trudno dostać zawrotu głowy. Czyż można się spodziewać, że stojąc wobec zadania tej miary, wobec aktualizacji, *aggiornamento* szczegółowych celów i środków praktycznych, zgromadzenie soborowe z miejsca zacznie reagować unisono? Przeciwnie, są duże szanse, że Kościół w miniaturze — jakim jest sobór — odzwierciedli różnice poglądów, które rysują się dziś w Kościele powszechnym. Jeśli uwzględni się jeszcze różnorodność sytuacji, mentalności i tradycji reprezentowanych przez uczestników obrad watykańskich, można śmiało przyjąć, że dyskusja jest nieunikniona. Dyskusja ta, od której zależeć będą rezultaty soboru, stanowić będzie rodzaj projekcji, na wyższym planie i ze szczególną asystencją Ducha Świętego, dialogu jaki rozwija się stale w łonie Kościoła.

„PARTIE" W KOŚCIELE

Temu, że zawsze były w Kościele „partie", czy też — by użyć jeszcze lepiej znanego żargonu — że była w nim zawsze „lewica" i „prawica", nie może dziwić się nikt, kto przemyślał choć trochę krytyczną sytuację Kościoła na ziemi. Już sam fakt, że jest On „r o s n ą c y m Ciałem Chrystusa" skazuje go na nieustanne wewnętrzne napięcie. Kościół znajduje się jednocześnie w polach przyciągania dwu biegunów: przeszłości i przyszłości. Z jednej strony związany jest, już w samej swej strukturze, ze swym dziedzictwem historycznym, z depozytem apostolskim, który konstytuuje go jako społeczność widzialną, ziemską. Z drugiej strony Kościół jest jednak już Królestwem transcendentnym, jest fermentem świata i musi przeniknąć ten świat aby osiągnąć swój kształt doskonały w dopełnieniu nadprzyrodzonym. Pomiędzy wiernością „boskiej przeszłości", zapisanej w historii, a wiernością wezwaniu Ducha do uniwersalnego, eschatologicznego spełnienia siebie mieści się więc teraźniejszość Kościoła i w takiej konfliktowej teraźniejszości przeżywa on swoje walki, spory i wzrosty. I jest jasne, że również ludzie, którzy go tworzą, wciągnięci są wraz z nim w ambiwalencje sprzecznego przyciągania.

Nie wszyscy jednak mają równie jasną świadomość paradoksalnej sytuacji Kościoła na ziemi. Ci, którzy są szczególnie uwrażliwieni na to, co już „dane", już „gotowe" w Objawieniu i w zbawieniu pojmują jego rolę przede wszystkim jako utrwalanie przeszłości:

Kościół, we wrogim świecie, jest dla nich czymś w rodzaju fortecy na skale, fortecy, której trzeba strzec, którą trzeba chronić od skażenia, którą musi się zachować nietkniętą. Wśród naporu płynnych sytuacji ludzkich, pragną ocalić to, co wieczne, a ponieważ wieczne wkroczyło w czas raz na zawsze w Osobie Chrystusa, trzeba już tylko — jak sądzą — bronić je przed atakami wroga z zewnątrz i przed zdradami wroga wewnętrznego: przed poganinem, który walczy z Bogiem w sercu każdego z nas.

Inni, przeciwnie, widzą Kościół tylko jako rodzaj armii w pochodzie, jako oddział szturmowy w ciągłej akcji, która nie może ustać aż do chwili, gdy podbity już będzie cały kraj. Cóż wart kwas póki jeszcze nie zakwasił całego ciasta? Ewangelia, dla tak myślących ludzi, to bardziej posiew życia niż depozyt do konserwacji: jeśli ziarno nie obumrze, jeśli nie przystanie na rozkład swej formy pod ziemią — jakże może wydać kłos? Jeśli ciało Kościoła — cały ciężar cielesny, w który obrasta on wciąż w swej drodze w czasie, jest przeszkodą dla Ewangelii, — niechże Kościół zrzuci ten ciężar! Litera zabija. Panem jest Duch!

Te kontrasty w myśleniu były zawsze w Kościele, były już w konflikcie Jakuba i Pawła: stare dziedzictwo (Stary Testament), którego trzeba strzec, i Duch który odnawia, Zakon i Ewangelia. Ale Kościół podejmuje jedno i drugie. Kościół nie wypiera się Izraela — wszak potępił Marcjona — ale wchodzi między pogan, gdyż przyjął też Pawła i uczynił zeń trzynastego apostoła. Oba sposoby myślenia są prawdziwe — a przecież ich żądania są przeciwstawne. Jak je pogodzić?

Mądrość ludzka poszłaby tu na jakiś kompromis, jakiś amalgamat w rodzaju tego, który z człowieka i Boga w Chrystusie chciałby uczynić coś w rodzaju takiej czy innej hybrydy. Ale Ciało Chrystusa przyjąć nie może pośredniego rozwiązania, kompromisu między wymaganiami swej boskości i swej ludzkości. Nie ma furtki, nie ma drogi ucieczki w jakiś mistyczny czas między ciasno sprzężonymi koniecznościami historii i eschatologii, stanowiącymi puls życia Kościoła. Egzystują więc w nim obie i Kościół przy tym stanie rzeczy pozostaje.

Nigdy też nie zabrakło w nim żadnej z dwu skrajnych „partii". Przeplatają się one nieustannie poprzez cały wątek jego życia historycznego. W chwilach kryzysów rozdarcia bywają tak głębokie, że tylko chyba cudem Kościół nie pęka, jak napięta do ostateczności nić. Odpadają jednostki, oddzielają się całe grupy, sam Kośćół jednak wytrzymuje i trwa.

Ci, którzy przeżyli kryzys modernizmu, wiedzą dobrze czym może być taki konflikt i wśród jakich przepaści, gotowych go pochłonąć, lawirować musi Kościół pod naporem przeciwstawnych

wiatrów. Nie tylko z samej burzy płynie wtedy niebezpieczeństwo. Jest ono obecne też w załodze, która, prawie zawsze, jest w takich chwilach nieuleczalnie skłócona.

Pamiętamy wszyscy nieubłaganą walkę, jaka miała miejsce na początku naszego stulecia pomiędzy tak zwanymi integrystami, a sympatykami modernizmu.

Żaden katolik nie zaprzeczy, że modernizm był wielkim niebezpieczeństwem dla Kościoła, nie w pewnych aspiracjach, które reprezentował, lecz w rozwiązaniach zachwalanych przez kilku zapaleńców. Gdyby się poszło w kierunku, który zalecali Tyrell i Loisy, Kościół zostałby odcięty od swych korzeni i chrześcijaństwo skazane by było na bezwolne żeglowanie z prądem zmiennych czasów. Z czasem nie pozostałoby też z jego ciała i z jego prawdy nic oprócz (jak to powiada *outsider*, E. Boutroux) „paru subtelnych i nieuchwytnych abstrakcji". Oto bowiem jak ten sam E. Boutroux charakteryzował modernizm: „Jest to — pisał w r. 1910 — doktryna która, wyróżniając w religii treść i formę, wyolbrzymia w nieskończoność rolę pierwszej, kosztem drugiej. W jej świetle, wszystko co jest formą, jest z dziedziny przygodnych poglądów i tendencji społeczeństw ludzkich i przeto może i powinno ewoluować wraz z tymi społeczeństwami. W ten sposób to, co ustępliwi chrześcijanie tego typu skłonni są zachować jako niezmienne i absolutne, sprowadza się właściwie do paru subtelnych i nieuchwytnych abstrakcji".

Mimo to jednak przyznać trzeba, że reakcja na modernizm była zbyt skrajna. Przyniosła w efekcie całe lata terroru teologicznego, który niewątpliwie odbił się fatalnie, jeśli nie na samej wierze, to na wiedzy teologicznej i — w ostatecznym rozrachunku — na świadectwie jakim Kościół jest wobec świata. Integryzm, popierany przez sekciarską mniejszość, głuchą i ślepą na potrzeby czasu, straszył „purytanizmem doktrynalnym", o którym tak dobrze powiedział ks. Rivière, że jest to „nowa forma ortodoksji nie sięgająca dalej niż przesądy jej twórców". Mnożyć się więc zaczęły denuncjacje, a często kalumnie, które stały się rodzajem polityki stosowanej wobec tych wszystkich, którzy, nie uważając pogodzenia Kościoła ze światem za zadanie beznadziejne, okazywali zainteresowanie problemami modernizmu, nie dzieląc zresztą jego błędów.

Również i nasze pismo [2] otrzymało swoją dawkę obelg. Ich echo odnaleźć można w artykule wstępnym numeru styczniowego z roku 1914. W artykule tym, zatytułowanym „Negatywne krytyki a konieczne zadania", czytamy między innymi takie zapyta-

[2] „Études", miesięcznik jezuitów francuskich.

nia pod adresem integrystów: „Czyż rzeczywiście służą Rzymowi ci pisarze, którzy oddają się jadowitym pochwałom, rozdmuchiwaniu każdej sprzeczki, dolewaniem oliwy do ognia, którzy próbują zmienić wielki Kościół Katolicki w ciasną kapliczkę i którzy, głosząc, że oni jedynie są w stanie łaski teologicznej, że oni tylko są rzymscy i katoliccy, zniechęcają w końcu do Rzymu wszystkich tych, co im nie wierzą, a do najlepszych sług Rzymu tych, co im uwierzyli?"

DIALOG CHRZEŚCIJAŃSKI

Czego potrzeba było w tym smutnym okresie — który oby był już na zawsze zamknięty — by zapobiec aż tak wielkiemu rozgoryczeniu? Niewątpliwie — więcej miłości, ale jest ona wszak tak rzadka tam, gdzie idzie o to, co ktoś uważa za prawdę, że powiedzmy może raczej: trzeba było tej postawy duchowej, którą odkrywamy właśnie teraz, w erze ekumenicznej, i która polega na wejściu w chrześcijański stan dialogu.

Czyż samo Pismo Święte nie sugeruje nam tego lekarstwa, kiedy po relacji o konflikcie św. Pawła z „żydującymi", Dzieje Apostolskie podają, że „zebrali się apostołowie i starsi, aby tę sprawę rozpatrzeć" (Dz Ap 15, 6)?

Sobór apostolski w Jeruzalem rozpoczyna się gwałtownym sporem, rozwija się w dialog, a kończy się zgodą. Pierwszy sobór chrześcijański daje więc przykład, który inne zgromadzenia kościelne będą próbowały naśladować, nie zawsze z powodzeniem. W Jeruzalem spotkali się bracia, z których każdy reprezentował autorytet swych funkcji i swego świadectwa, i głosy, które początkowo usiłowano zagłuszyć okrzykami, zostały w końcu usłyszane i złożyły świadectwo o tym, co zdziałał Duch za ich pośrednictwem. I Duch był pomiędzy nimi; skłaniał ku pojednaniu tych, co byli uprzedzeni, i kierował wszystkimi w pierwszej, zasadniczej decyzji, w której wchodziły w grę losy Kościoła.

KONIECZNOŚĆ DIALOGU

Gdy się pamięta, że w swym pochodzie przez czas lud Boga napotyka wciąż nowe sytuacje — nowe w sensie prawdy i nowe życiowo — nietrudno przyznać, że dialog jest w Kościele potrzebny, że jest konieczny.

W słusznej trosce o ewangelizację, staracie się, współcześni apostołowie, przystosować boską prawdę do mentalności ludzi waszych

dni, filtrujecie ją, klarujecie, rozcieńczacie w ponętny napój; czy pomyśleliście o tym, że może ona w ten sposób utracić swą pierwotną moc? O tym, jakie podejmujecie ryzyko? Wasz brat bije na alarm: jest przerażony, że opróżnicie w końcu Słowo Boże z absolutu. Czyż trzeba od razu wymyślać mu od integrystów?

Ale oto z kolei wasz brat, prawem reakcji, chce was zmusić to uwięzienia Słowa Boga — jak infantki w paradnej szacie — szacie przeszłości — w pojęciach, w słowach, które czynią dzisiaj tajemnicę Boga jeszcze bardziej nieprzeniknioną. Więc teraz wy protestujecie: czyż Słowo nie jest czymś żywym? Czyż nie jest chlebem, który się dzieli i który się asymiluje? Czyż nigdy nie będzie można rozbić skorupy, aby móc się rozkoszować smakiem owocu? I czy mam być oskarżony przez mego brata o herezję dlatego, że odmawiam zamknięcia prawdy Boga w ludzkiej formule i utożsamiania ortodoksji z tą czy inną konwencją ludzkiej mowy? Ortodoksja jest niewątpliwie związana także ze słowami, których ścisły sens został przez Kościół zdefiniowany (wystarczy wspomnieć terminy „konsubstancjalny” czy „przeistoczenie”), lecz inne wymagania stawia uprawianie dogmatyki, a inne teologia pastoralna i katecheza — te muszą liczyć się z językiem żywym, różniącym się znacznie od języka teologów.

Co jest mniejszym złem: wyjałowić Słowo Boga czy odjąć mu jego moc?

Wszyscy przyznają zgodnie, że Słowo zbawienia musi pozostać boskie i zarazem ludzkie, tak jak Chrystus jest Bogiem i zarazem jest współczesnym każdego człowieka przychodzącego na świat. Ponieważ jednak rodziny duchowe w Kościele różnią się w praktyce tak głęboko w pojmowaniu tych dwu przeciwstawnych postulatów, a posłannictwo zbawienia musi być głoszone ludzkości mimo to i bez budzenia zgorszeń, trzeba aby istniał dialog, jeśli obie wartości mają być zachowane.

STRUKTURA I WARUNKI DIALOGU

Jeśli przedłużeniem życia Chrystusa na ziemi jest ciało, którego wszyscy jesteśmy członkami przez chrzest, nikt nie może uzurpować tylko dla siebie i w sposób wyłączny ducha tego ciała. Zależymy wszyscy jedni od drugich i w rozmaitym sensie, zależnie od funkcji, które zlecił nam Ten, który jest Panem Kościoła.

Dialog wewnątrz Kościoła rozpatrywać można w dwu perspektywach: w przekroju poziomym, który daje obraz stosunków wiernych i grup wiernych między sobą, i w przekroju pionowym, określającym stosunek ludu chrześcijańskiego i Hierarchii.

Czymże ma być dialog między wiernymi, między „lewicą” i „prawicą”, które pretendują obie do roli obrońców wartości istotnych dla chrześcijaństwa?

Przede wszystkim ważne jest, aby był to dialog p r a w d z i w y, a nie dwa monologi, zorientowane, ponad głowami oponentów, ku własnym stronniczym lub propagandowym celom. A nie ma prawdziwego dialogu między ludźmi, dopóki się nie przystanie na postawienie w stan zakwestionowania własnych poglądów i przekonań — przez myśl swego rozmówcy. W żadnej dziedzinie nie można wejść w strukturę dialogu, jeśli nie słucha się naprawdę co mówi przeciwnik i jeśli nie traktuje się tego, co mówi z szacunkiem.

Ale przecież, powie ktoś, kiedy chodzi o wiarę nie można wdawać się w żadne kompromisy, nie można podawać w wątpliwość, nawet hipotetycznie, tego co się twierdzi. Zapewne. Kiedy chodzi o te aspekty wiary, co do których istnieje jasna wykładnia autentycznego Magisterium Kościoła. Ale czy jesteście pewni, że to wiary, a nie własnej opinii o wierze, bronicie w waszych sporach, że nie idzie wam o wnioski, które w y z wiary wyciągacie? I czyż fakt, że wasz brat, który wyznaje wszakże też wiarę Kościoła, spiera się z wami, nie daje wam na ten temat do myślenia?

Bardzo możliwe zresztą, że w ostatecznym rezultacie to wy macie rację a nie on, i że pozostaniecie rozdzieleni, wy na waszych pozycjach, on — na własnych. Jeśli jednak nie zdołaliście ani na chwilę zestroić się z jego myślą, by w jej świetle skontrolować waszą — dialog nie zaistniał w ogóle. Chyba tylko — dialog głuchych.

Wspomnieliśmy tu o prawdach wiary, których autentyczna wykładnia znajduje się w bezpośredniej kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Poza tą dziedziną jednak — ileż pytań z zakresu teologii praktyki chrześcijańskiej pozostawionych jest, na pewien przynajmniej czas, swobodnym dociekaniom wiernych! Czyż więc nasz własny sposób widzenia, nasze przeświadczenia osobiste miałyby być rzeczywiście nietykalne dla wszelkiej krytyki? Czy nie powinniśmy raczej przystawać na ich konfrontację z poglądami tych, którzy odrzucają je jako przedawnione? Wszak w ten sposób właśnie otwiera się w nas możliwość pogłębienia naszej wiary i poszerzenia naszej katolickości.

Mówiąc, że dialog musi być p r a w d z i w y, charakteryzujemy wszelką wymianę intelektualną między ludźmi. Ale mówiliśmy wyżej także o c h r z e ś c i j a ń s k i e j strukturze dialogu. Skoro bowiem idzie o stawkę boską: o prawdę Boga, którą jest Jezus Chrystus, to szukanie oraz przekazywanie tej prawdy wymaga cnót więcej niż ludzkich.

Ponieważ dialog chrześcijański służy prawdzie, która nas przerasta, służy Panu, którego wola dysponuje nami w sposób suwerenny, musi to być dialog p o k o r n y. Nie bronimy własnej prawdy, lecz próbujemy uchwycić prawdę Jego w całej pełni. Nie interpretujemy martwej litery, skostniałego prawa; to z żywym Duchem, z aktualną Wolą usiłujemy się zespolić w każdym momencie życia Kościoła.

Narzucać innym własne poglądy, własne mniemania nie troszcząc się o otwarcie siebie Prawdzie żywej, której nasz przeciwnik właśnie może być znakiem, — czyż nie byłoby to „gaszeniem Ducha" przez mieszanie własnej pychy z wiarą?

Ponieważ Duch Chrystusa ożywia całe Mistyczne Ciało, dialog chrześcijański musi też być b r a t e r s k i. To nie spotkanie obcych ludzi, lecz członków tej samej rodziny, którym Ojciec powierzył wspólne dziedzictwo, aby zeń wspólnie korzystali. Każdy otrzymał charyzmat, mówiąc inaczej, każdy otrzymał osobiście Ducha Świętego, gdyż jesteśmy wszyscy członkami jednego Ciała Mistycznego. W grę wchodzi więc znacznie więcej niż zwykły szacunek dla cudzych poglądów. Trzeba przyjmować je, pamiętając, że mogą być głosem Boga, który przemawia do swej Oblubienicy-Kościoła by go oświecić, by go przebudzić, by nim wstrząsnąć, by poprowadzić go ku sobie nowymi, nieubitymi szlakami, lub skierować na właściwą drogę, jeśli z niej zbacza.

Czyż mogę przeto nazywać głupstwem głos mego brata, który wydaje mi się nierozumnym bełkotem? Jeśli ktoś głosi w Kościele prawdę, która mnie zaskakuje — czy mam zmusić go do milczenia czy raczej starać się go zrozumieć, pamiętając, że, być może, właśnie on uchwycił proroczo słowo zbawienia?

RACJE ISTNIENIA DIALOGU

Takie są więc warunki chrześcijańskiego dialogu: musi on być prawdziwy, pokorny, braterski. Może stać się taki dlatego, że jest działaniem na płaszczyźnie poszukiwania myśli i woli Boga, tajemnicy wspólnoty, którą stanowi Kościół. To cały Kościół bowiem, jak powiedzieliśmy już wyżej, ma przed sobą olbrzymie zadanie doprowadzenia świata do pełni współżycia z Bogiem i misję tę sprawuje mocą Chrystusa Zmartwychwstałego i pod Jego nieustającym kierownictwem. Chrystus jednak ożywia Kościół i objawia mu swą konkretną wolę za pośrednictwem swego Ducha. Wszyscy są więc wezwani do słuchania głosu Ducha i — ażeby usłyszeć go jeszcze lepiej — do słuchania siebie nawzajem, tak, aby móc stopniowo rozpoznać impuls, który Duch nadać pragnie

swemu Kościołowi. Braterski dialog między chrześcijanami ma za cel nie co innego, jak większą wierność wezwaniom Ducha Świętego dla lepszego współdziałania z dziełem Chrystusa na ziemi.

HIERARCHIA I WIERNI

Dialog jednak nie urzeczywistnia się tylko w przekroju poziomym, w braterskiej wymianie równych, ale toczy się w obecności i w polu czujnej uwagi Hierarchii. Bez Hierarchii wspólnota wiernych nie byłaby Kościołem. Dialog chrześcijański pomiędzy braćmi nie byłby dialogiem katolickim, gdyby Hierarchia nie była weń włączona jako trzeci rozmówca, równoważny, a w niektórych momentach decydujący.

Obecność Hierarchii i waga jej autorytetu mogą skłaniać kogoś do mniemania, że wobec tego dialog „w przekroju poziomym" jest właściwie bezużyteczny: stanowi tylko rodzaj subtelnej gry, jakiś luksus pedagogiczny jak ten, co każe uczniom w szkole doszukiwać się „x", drogą debat, dokładnego brzmienia odpowiedzi, znanej tylko nauczycielowi.

Jeśli do rozstrzygnięć ostatecznych powołany jest i tak Urząd Nauczycielski Kościoła, po cóż wszystkie te jałowe szermierki?

Tego rodzaju koncepcja roli Urzędu Nauczycielskiego i Hierarchii (koncepcja, niestety, bardzo rozpowszechniona) nie odzwierciedla ich prawdziwej funkcji w Kościele. Hierarchia nie zna wcale z góry wszystkich odpowiedzi; istnieją nawet kwestie teologiczne, co do których stwierdza otwarcie, że nie czuje się zdolna do przesądzania, która ze szkół ma rację. Świadczy o tym chociażby słynna kontrowersja *de Auxiliis* (spór o działanie łaski Bożej pod koniec XVI i w początkach XVII w. przyp. tłum. *mg*), która po długiej i zawiłej debacie zakończona została bez potępienia którejkolwiek ze stron, a tylko z rozsądnym zaleceniem molinistom i banezistom wzajemnej tolerancji. (Grupę, którą autor francuski określa nazwą „bannésiens" — od nazwiska twórcy ich szkoły, Dominika Banez — autorzy polscy nazywają „tomistami". Przyp. tłum. *mg*).

Hierarchia, ani zresztą żadna inna władza religijna w Kościele, nie jest informowana drogą jakiegoś bezpośredniego objawienia o każdorazowej, konkretnej woli Boga co do historycznego *hic et nunc*. Musi ona odczytywać tę wolę przy pomocy z jednej strony tradycji, a z drugiej przysłuchiwania się temu, „co mówi kościołom Duch Święty". Również Hierarchia musi więc słuchać, musi być uważnym i pełnym szacunku słuchaczem głosu Boga, który mówi

do Kościoła i który wybiera nieraz prostego, bezpretensjonalnego Samuela, by zakomunikować twarde prawdy arcykapłanowi.

Rola Hierrachii jest więc daleka od tłumienia odwiecznego dialogu tradycji i postępu, a powinna nawet raczej dialog taki prowokować, lub — w każdym razie — (ponieważ będzie on istniał i tak) pozostawiać mu swobodę, w granicach jakie dopuszcza obowiązek ochrony wiary wiernych. Przedwczesne interweniowanie w spory i faworyzowanie opinii tych rozmówców, którzy pojmują dialog jako dyktat władzy, jest równoznaczne z podcinaniem samego istnienia prawdziwego dialogu. Jest bowiem jasne, że żaden oskarżony nie wypowiada się swobodnie w obliczu sędziego śledczego. Postępowanie takie, niewątpliwie, zakłóca normalną i potrzebną aktywność Kościoła, a jego smutnym skutkiem jest spychanie w niebezpieczne, bo niekontrolowane, podziemie opinii i poglądów, które nie mogą dojść otwarcie do głosu.

Jakże mądrzy i jak przezorni byli papieże Renesansu, którzy, chcąc wyrobić sobie pogląd na trudne problemy teologii, zapraszali przedstawicieli spierających się szkół na ucztę, dzięki czemu same okoliczności i towarzyski charakter stosunków wzajemnych zapobiegały degeneracji ożywionej wymiany zdań w pełne żółci kłótnie. Niestety, tyrania druku wyparła dzisiaj jasną i szczerą konfrontację osobistą, która była formą dawnych sporów. Znacznie chętniej sądzi się i potępia czyjąś myśl na podstawie szperania z lupą w jego pismach w jakiejś odludnej kryjówce. Przypomina się tu reakcja pewnego profesora filozofii, który kończył właśnie wielkie dzieło potępiające zdecydowanie poglądy współczesnego mu myśliciela. Na propozycję odwiedzenia swego przeciwnika, który mieszkał w tym samym mieście, i zapoznania się bliżej z jego stanowiskiem, profesor ów zawołał spłoszony: „Nie teraz jeszcze! Dopiero jak skończę książkę!".

Aby dobrze odegrać przypadającą jej w udziale rolę, Hierarchia musi więc rozpoznać głos Chrystusa w Jego Kościele. Nie jest ona strażniczką zapieczętowanej księgi, ale żywego Słowa, rozbrzmiewającego we wspólnocie osób, Słowa Boga, które — jak to dobrze określa list do Diogneta (powstały prawdopodobnie w II w. po Chrystusie) jest zarazem „stare i nowe i odradza się, zawsze młode, w sercu wiernych". Już w samym sprawowaniu swego magisterium Hierarchia ma odwoływać się do żywej wiary w Kościele, wiary, której stały rozwój ma śledzić i w której, z racji swego specjalnego autorytetu, nadanego jako charyzmat, ma wyróżniać i interpretować to, co jest przedmiotem jednomyślnej zgody.

To samo jednak, co dotyczy wiary i objawienia jest też prawdziwe w stosunku do konkretnej misji Kościoła. Hierarchia, której

misja ta jest zlecona i która jest za nią odpowiedzialna, nie odkrywa przecie sama jedna wszystkich związanych z nią zadań, nie przewiduje wszystkich jej realnych potrzeb, nie wypróbowuje wszystkich metod. Cała wspólnota wiernych poprzedza ją w badawczym zwiadzie, pod kierownictwem Ducha Świętego, i wskazuje jej czego świat oczekuje od Kościoła i co Kościół winien mu dać, idąc za wezwaniem Boga. Dlatego właśnie sobór jest sprawą wszystkich: cały Kościół powołany jest do wspólnego szukania woli Boga i drogi, którą należy iść.

Hierarchia słucha głosu wiernych, ale to ona i ona jedynie decyduje. Tak jak definiuje wiarę jako nieomylny urząd nauczycielski, interpretuje także konkretnie dla Kościoła wolę Boga, którą się stara poznać przy Jego pomocy. To ona, wreszcie, rozkazuje w imieniu Boga i wierny lud słucha jej głosu, świadomy, że Hierarchia jest widzialną postacią, jaką nadał sobie Chrystus. Hierarchia jest odpowiedzialna za konkretną marszrutę ludu Bożego na ziemi: kieruje nim, czuwa nad zwartością szeregów, utrzymuje stały kontakt między zuchwałą awangardą a powolniejszą armią główną czy też nawet zapóźnionymi „tyłami", ociągającymi się leniwie w kwaterach, których nie kwapią się opuszczać. W swej trosce o dobro całej armii, Hierarchia wymaga nieraz ofiar od jej poszczególnych członków — dla wspólnego zbawienia. Ponieważ losem Kościoła na ziemi jest stałe napięcie, obawia się przede wszystkim rozłamu, oddziaływuje więc najczęściej łagodząco, a czasem pobudzająco. Z konieczności odgrywa rolę katalizatora i tak często zniesławianego „centrum" pomiędzy wzburzoną lewicą, a niewzruszoną prawicą, pomiędzy przeszłością, która ją obciąża, lecz której wartości trwałe musi doceniać, a przyszłością, która legitymuje się tylko obietnicami. Stara się wypełnić uczciwie trudne zadanie jakie nakłada teraźniejszość, pozostając wierna Nauczycielowi, który odszedł i Panu, który nadchodzi. Któż zdoła wyrazić ciężar rozterki Pasterzy trzody w obliczu niepewności co do dróg, którymi dążyć trzeba wśród tylu „niebezpieczeństw"?

W przeddzień soboru, Kościół zastanawia się z niepokojem nad swoim losem i nad swoją misją. Ludzkość przeżywa, jak mówiliśmy, kryzys wzrostu, — młodości jeśli sądzić z punktu widzenia religijnego, i ten kryzys będzie decydujący dla jej przyszłości. Czy Kościół będzie umiał mu sprostać? Wszystkie jego dzieci, co do jednego, są mu dziś potrzebne, by błagać o zejście Ducha, który musi odnowić oblicze ziemi.

Poza modlitwą jednak, w której jednoczą się serca, jest też dialog, w którym umysły zbliżają się, by czerpać wspólnie z nie-

przebranych bogactw Chrystusa, którego pełnia jest jedynym zbawieniem dla świata.

W chwili, gdy Kościół wchodzi w „stan dialogu", ponad granicami wyznaniowymi, czy pozwoli, by wewnątrz niego triumfowały „frakcje"? Cofnąć się przed dialogiem w jego pełnym wymiarze w tej decydującej godzinie, byłoby — ze strony ludzi odpowiedzialnych za takie posunięcie — czymś równoznacznym ze skazaniem z góry soboru na rolę epizodu bez znaczenie, jaką prorokują mu zresztą pewni ludzie, lecz której pragnąć nie może żadne prawdziwie chrześcijańskie serce.

Georges Dejaifve
tłum. *mg*

Ks. EDWARD WOJTUSIAK

WPŁYW »OTWARCIA« SPOŁECZNOŚCI WIEJSKIEJ NA RELIGIJNOŚĆ LUDNOŚCI WSI

SŁOWO WSTĘPNE

Latem roku 1945 znalazłem się w Szampanii, w dawnej folwarcznej wiosce Connantre (dep. Marne). Był tam mały romański kościół, który zrobił na mnie niezapomniane wrażenie. Szczególnie dobrze pamiętam dwa witraże, wykonane na podstawie starych zdjęć z drugiej połowy dziewiętnastego wieku. Jeden z nich przedstawiał miejscową procesję na Boże Ciało z udziałem licznej asysty dziewcząt z feretronami. Drugi — tutejszą dziedziczkę w czasie modlitwy. „Ołtarz i tron" — przemknęło mi przez głowę, lecz rzeczywistość żywo temu przeczyła. Stara dziedziczka już bowiem dawno umarła, a feretrony drzemią spokojnie po kątach kościoła, i nie ma już ich kto nosić.

Dziś Connantre jest wioską szeroko otwartą na świat, leżącą przy jednym z głównych traktów wiodących z Paryża na wschód. I jakkolwiek sama osada nie posiada żadnego przemysłu, to jednak styl zabudowy, stopa życia, postawa ludności w niczym nie przypomina dawnych spokojnych wsi francuskich, winem i mlekiem płynących. Wino i mleko płynie wprawdzie i dziś, przez Szampanię, ale innym nurtem, szybszym i hałaśliwszym. Connantre, parafia położona w strefie religijnie obojętnej, jest tego wymownym przykładem, jednym z wielu. [1]

Nie znałem jeszcze wtedy słynnej dziś pracy profesora Le Bras o przemianach religijnych na wsi francuskiej, [2] ale jej myśl przewodnia — rezultat wieloletnich badań — stanęła mi jasno przed oczyma. Zrozumiałem, że do tych przemian — w danych warunkach — musiało kiedyś dojść. I nie tylko we Francji.

---

1 Connantre należy do diecezji Châlons sur Marne.

2 *Les transformations religieuses des campagnes françaises depuis la fin du XVII-e siècle*, „Annales Sociologiques", Série E. 1937, s. 15 nn.

Przemiany społeczne ogarniają dziś cały świat i nie ma siły, która by je zdołała powstrzymać. Chodzi tylko o to, aby wraz ze starymi ustrojami i instytucjami społecznymi, dziś już nieprzydatnymi lub wręcz szkodliwymi, nie zniszczyć i tych wartości duchowych, które należą do skarbca ludzkiej kultury, szczególnie zaś trzeba się troszczyć, aby na tym nie ucierpiała religijno-moralna kultura ludności. Od czego to zależy — oto nasze obecne, czysto teoretyczne zagadnienie. Aby je łatwiej rozwiązać, wyodrębnimy w nim dwa problemy: 1. religijność wsi zamkniętej i 2. religijność wsi otwartej.

RELIGIJNOŚĆ WSI ZAMKNIĘTEJ

1. STRUKTURA SPOŁECZNA WSI ZAMKNIĘTEJ

Większość dotychczasowych definicyj wsi zna tylko wieś zamkniętą. Za przykład może posłużyć definicja prof. Władysława Grabskiego, według której wieś jest to grupa społeczna wielorodzinna, terytorialna, pierwotna, podstawowo-wyjściowa, nieodwracalna, ekspansywna, materialnie niezależna i dynamiczna, oparta na symbiozie rodzin ludzkich z przyrodą i warsztatami rolnymi oraz na własnym typie kultury. [3]

Leopold Wiese podkreśla szczególnie dwie zasadnicze cechy wsi: jej związek z przyrodą i jej wieczną trwałość. [4]

Struktura społeczna tak pojmowanej wsi nie była jednak nigdy czymś stałym i nieodmiennym, niepodległym wpływom od zewnątrz. I chyba słusznie pisze prof. Jan St. Bystroń że:

„Nie możemy tu stawiać granic pomiędzy dawnym i nowym, nie możemy utożsamiać rzeczy starych z rodzimymi, a nowych traktować jako obce; wszystkie te zmiany, których jesteśmy świadkami są dalszym ciągiem tego ciągłego procesu rozwoju i zmiany kultury (podkr. cyt.), który trwa od wieków. Prawda, że dzisiaj te zmiany idą szybciej, że treści kulturalne ulegają łatwej wymianie, że coraz to nowe treści włącza się w zespoły już zorganizowane, ale pomimo tej różnicy tempa sam proces jest ten sam: zespoły treści są wciąż zmienne.” [5]

Mamy tu więc tylko różnicę tempa, z jakim różne zewnętrzne czynniki (ludzie wędrowni, targi, odpusty, administracja państwo-

---

[3] Władysław Grabski, *System socjologii wsi*, „Roczniki Socjologii Wsi”, tom I (1936), s. 75.

[4] Zob. tamże s. 70.

[5] Jan St. Bystroń, *Kultura ludowa*, Warszawa 1936, s. 23.

wa itp.), a także wewnętrzne (dwór, szkoła, kościół, osiedleńcy itp.) oddziaływują na wieś. Niekiedy wpływy te występują ze szczególną siłą i uderzają na wieś na wzór lawiny, jak to np. miało miejsce w czasie wielkiej emigracji zamorskiej czy sezonowej, wojny, okupacji, nagłej zmiany ustroju społecznego, umasowienia kultury, gwałtownej industrializacji itd.

Zawsze jednak dadzą się tu wyróżnić pewne etapy rozwojowe. Pierwszym z nich jest etap wyjściowy wsi zamkniętej o ustroju feudalnym (folwarcznym) lub pofeudalnym. O członkach takich wspólnot wiejskich pisze Jan Turowski, że:

„Myśli, zamierzenia, zasięg ich kontaktów ze światem zamyka się w granicach własnej wsi. Rozszerzają się one z okazji ożenku, pomocy sąsiedzkiej i prac folwarcznych na ludność innych wsi... Styczności te jednak nie wiele wpływają na rozszerzenie się horyzontów myślowych." [6]

Ludzie ci, „zamknięci w granicach terytorialnych swej wsi (...), żyli odgrodzeni wysokim murem od świata, ludzi, od ich zdobytej o życiu wiedzy." [7] W ten sposób wieś trwała długie czasy w całkowitej izolacji, „zamknięta w sobie".

Drugim etapem rozwojowym wsi jest etap wsi na wpół otwartej. Jest to etap, na którym tradycyjne instytucje społeczne o tendencjach izolacyjnych (system ekonomiczny wsi, prawo zwyczajowe, przywiązanie do ziemi, stare obyczaje, przesądy) z trudnością tylko powstrzymują wychodźtwo ze wsi, a równocześnie działają czynniki sprzyjające coraz bardziej inwazji do wsi nowych form życia i kultury. „Nowe" sączy się tedy do wsi powoli ale stale. [8]

Trzecim etapem rozwojowym wsi jest etap wsi otwartej, tj. poddany różnym wpływom zewnętrznym: społecznym, kulturalnym, ekonomicznym, technicznym, politycznym itp. Wpływy te zmierzają ostatecznie do zatarcia różnicy między wsią i miastem czyli do całkowitej urbanizacji osad wiejskich. Typowo wiejskie formy życia zanikają: wieś albo się gwałtownie wyludnia i upada [9], albo zamienia się w osadę miejską.

Jest rzeczą nad wyraz ciekawą, jak się przedstawia na tych różnych etapach życie religijne wsi polskiej.

---

[6] Jan Turowski, *Zmiany społeczne wsi a miasto*, Lublin 1949, s. 25.

[7] Tamże s. 29.

[8] Tadeusz Zbigniew Wierzbicki, *Pół wieku przemian na wsi małopolskiej*, „Kultura i Społeczeństwo", 1958, tom II, s. 74—98.

[9] Zob. Henri Bunle: *Dépeuplement de la campagne*. „Dictionnaire de Sociologie", Paris 1937, fasc. XIX—XX, szp. 504—512.

2. RELIGIJNOŚĆ WSI ZAMKNIĘTEJ

Religijność ludu polskiego była już nieraz przedmiotem zainteresowania ze strony pisarzy i naukowców. Za przykład niech posłuży kilka nowszych prób charakterystyki.

a) *Próby charakterystyki.*

Jedną z najbardziej wyczerpujących jest praca prof. Stefana Czarnowskiego, podjęta z pozycyj modnego podówczas durkheimizmu w ramach specjalnego studium socjologicznego pt.: *Kultura religijna ludu polskiego.*[10] Oto jej krótkie streszczenie:

Nabożność włościanina polskiego — pisze nasz warszawski socjolog — wyraża się przede wszystkim, niejednokrotnie bez reszty, udziałem w kulcie społeczności sąsiedzkiej (podkr. cyt.) — lokalnej lub terytorialnej, wioskowej, parafialnej, okolicznej.

W dnie uroczyste schodzą się i zjeżdżają wszyscy na nabożeństwo i odpust i przez udział w procesji oraz w następującej po nabożeństwie zabawie gromadnej — przez obcowanie z sąsiadami obrzędowe i swobodne, odnawiają w sobie poczucie wspólnoty.

Mieszkańcy poszczególnych parafij udają się na miejsce święte tzw. „kompaniami". Na przedzie postępują dziewczęta, niosąc chorągwie i feretrony, za nimi z innymi feretronami mężatki, oddzielnie członkowie bractw z zapalonymi świecami. Niesione obrazy i powiewające nad głowami chorągwie stanowią jednocześnie centrum skupienia i symbol każdej z tych grup, które wszystkie razem są prawdziwą reprezentacją parafii, reprezentacją uzupełnioną niezorganizowanym tłumem.

Nie inaczej jest z pielgrzymkami. Pielgrzym, nawet samotny, jest zawsze czyimś posłem. Są nawet pielgrzymi zawodowi, najczęściej żebracy. Uważani są za tym bardziej nadających się do roli zdobywców łask *per procuram*, że społeczną racją ich bytu jest zanoszenie modłów za innych i wypraszanie dla tych innych łask.

Chłop nasz jest dotychczas jeszcze skłonny mieszać religię i narodowość. Więź narodowa przedstawia się u ludu w postaci więzi kultowej.

Włościanin polski nagina podświadomie swój katolicyzm do wyobrażeń i wzruszeń właściwych mu jako rolnikowi, bezpośrednio z ziemią związanemu.

---

10 Stefan Czarnowski, *Dzieła*, tom I, s. 88—107, Warszawa 1956.

Uderzające jest, jak małą stosunkowo, w porównaniu z większością innych krajów katolickich i z prawosławnymi, grają rolę w świadomości szerokich rzesz polskiego ludu wiejskiego relikwie świętych.

W kulcie ludowym polskim występują naprawdę samoistnie i zarazem zajmują w nim miejsce centralne Święta Rodzina i Jezus. Spośród osób Świętej Rodziny na pierwsze miejsce wysuwa się Matka Boska, od której Dzieciątko jest nieodłączne i przy której św. Józef gra rolę zupełnie podrzędną.

W tych warunkach wydaje się zrozumiały naiwny sensualizm pomieszany z rytualizmem magicznego charakteru, którym przeniknięte są przejawiające się w środowisku chłopskim polskim porywy mistyczne — przejawiające się zresztą znacznie rzadziej i na ogół z dużo mniejszą intensywnością niż u ludu rosyjskiego lub u wielu ludów zachodnich.

Sensualizm religijny ludu polskiego występuje również bardzo wyraziście w czci oddawanej wizerunkom świętych, które dla ludu naszego są czymś więcej niż wizerunkami. Są symbolami w znaczeniu najbardziej dosłownym, tj. przedmiotami mającymi udział w naturze wyobrażanej postaci i postać tę streszczającymi. Pomiędzy nimi pierwsze miejsce zajmują wizerunki Matki Boskiej, zwłaszcza malowane. Ks. Barącz naliczył ich czterysta kilkadziesiąt na obszarze Polski przedrozbiorowej. Większość obrazów cudami słynących, które czczone są w Polsce, są kopiami częstochowskiego lub innego znanego cudownego wizerunku krajowego czy zagranicznego. Kopie te usamodzielniają się jako przedmioty kultu. Stają się celem specjalnych pielgrzymek, układane są na ich cześć osobne pieśni. Obrazy żyją życiem własnym.

Począwszy od końca XVI wieku powstało w Polsce sporo „kalwaryj", z których żywymi dotychczas ośrodkami kultu pielgrzymkowego pozostały przede wszystkim: zebrzydowska — najstarsza i wejherowska. Pielgrzym odbywa w obrębie kalwarii wędrówkę od kapliczki do kapliczki, z których każda wyobraża jedną ze stacji Męki Pańskiej. Uzmysłowieniu epizodów dramatu ewangelicznego oraz wywołaniu we wiernych wzruszeń odpowiednich służy chwilami prawdziwa teatralizacja lub malowidła czy posągi realistyczne. Daty kultów pielgrzymkowych przypadają w czasie określonym przez kalendarz rolnika.

Rytm roku kościelnego intensyfikuje się w tych dniach kalendarza, które są bliskie chwil przełomowych życia rolniczego w warunkach polskich. Na określone święta kalendarza kościelnego przypadają w ludowym kalendarzu obrzędowym pewne określone

praktyki, jak: święcenie ziół na Wniebowzięcie, obrzucanie ziarnem kapłana na św. Szczepana itp.

We wszystkich tych, w dużym stopniu przeżywających się i łatwo dziś już porzucanych praktykach i wierzeniach folkloru wyraża się w pewnych formach sama struktura społeczności wioskowej z jej aspiracjami i troskami. Zauważmy, że we wszystkich wspomnianych praktykach każdy ma wyznaczoną sobie wyraźnie rolę, zależnie od miejsca zajmowanego w tej społeczności i od funkcji, którą w niej pełni. Są praktyki, które przystoją młodzieży, inne, które spełniają ludzie stateczni, są praktyki męskie i praktyki żeńskie. Praktyki folkloru zanikają, ale udział w kulcie religijnym różni się po dawnemu, zależnie od pokolenia, stanu, wieku i płci. Przykładem jest tu choćby nieznany gdzie indziej podział wiernych w kościele na połowę męską i żeńską.

Jeśli chodzi o pokolenia, wiek i stan, to stwierdzić można tu, co następuje: Dzieci małe nie grają żadnej czynnej roli w ceremoniach i obrzędach religijnych, z wyjątkiem jedynie dziewczynek sypiących kwiaty w czasie procesji Bożego Ciała. Prowadzone bywają na nabożeństwa tylko dlatego, że nie wiadomo co z nimi zrobić, gdy rodzice idą do kościoła. Młodociani są przeważnie religijnie bierni, jeśli nie wręcz obojętni, chyba że przez miejscowego kapłana zostaną szczególnie zachęceni do udziału w którejś z organizacji religijnych przeznaczonych dla ich wieku. Młodzież męska zachowuje się przeważnie obojętnie. Jeśli chodzi w niedzielę do kościoła, to daje często do zrozumienia, że czyni to dla spotkania innych, nie wchodzi do wnętrza, czasami nawet zachowuje się ostentacyjnie lekceważąco, paląc, rozmawiając głośno i śmiejąc się przed kościołem w czasie nabożeństwa. Natomiast u dziewczyn dorosłych okazywanie nabożności umiarkowanej, uczęszczanie regularne na nabożeństwa, udział w nich od początku do końca, śpiewanie wraz z innymi jest dobrze widziane, aby tylko ta nabożność utrzymana była w karbach i nie przeszkadzała oddawaniu potrzebnego czasu sprawom świeckim. Dziewczyna, która ostentacyjnie do kościoła nie chodzi która nie odbywa spowiedzi wielkanocnej, traci na opinii. Ale taka, która dnie całe spędzać będzie na modlitwach i codziennie przystępować będzie do komunii, także niełatwo męża znajdzie. Mężczyznom żonatym i kobietom zamężnym uregulowana nabożność przystoi, ale również taka tylko, która nie przynosi uszczerbku w gospodarstwie. Natomiast starcy, którzy majętność swoją oddają spadkobiercom albo niezdolni są do pracy, przechodzą do kategorii ludzi, których zawodem staje się nabożność. Albo siedzą „na lamencie" (alimenty) u dzieci i rolą

ich jest modlenie się i spełnianie dobrych uczynków za tych, którzy ich utrzymują. Albo przypasują torbę żebraczą i idą w świat, wędrując od kościoła do kościoła i od odpustu do odpustu, modląc się za tych, którzy ich obdarują. W ten sposób społeczność włościańska przekazuje określonej swej części pieczę nad stosunkami z Bogiem. Zdolni do pracy pracują, niezdolni do niej modlą się za pracujących. Funkcje są jasno podzielone.

Mimo iż akty religijne zajmują w życiu ludu polskiego tak wiele miejsca, religia tego ludu jest niesłychanie uboga z punktu widzenia doktrynalnego. Pod tym względem włościanin polski stanowi kontrast jaskrawy z włościaninem rosyjskim i nawet po części ruskim. Umie wprawdzie na pamięć kilkanaście pieśni, a starsi czytają *Żywoty Świętych*. Ale Pisma świętego nie czytuje prawie nigdy, zagadnienia dogmatyczne są mu nieznane, co więcej, nieznane mu są zwykle te najprostsze prawdy religijne, bez których według nauki Kościoła nie może być zbawienia. Zapomniał, czego się dowiedział, gdy małym dzieckiem będąc uczył się katechizmu. Tzw. „pacierz" przypomniany młodym przed ślubem jest zwykle jedynym bagażem formuł doktrynalnych i modlitewnych na drogę życia.

Jak dalece rytualizm jest zakorzeniony w ludzie polskim, dowodem tego jest opór stawiany przez lud ten wszelkim próbom najdrobniejszych nawet zmian w praktykach, bez względu na to, że są dozwolone przez powołaną do tego władzę kościelną.

Rytualizmem tłumaczy się także fakt, że treść etyczna chrześcijaństwa mało zaprząta naszego włościanina, chociaż niewątpliwie w większej mierze niż treść jego dogmatyczna. Moralność ludowa praktyczna w całości swojej uzasadniona jest przede wszystkim tradycją, starodawnym obyczajem. Postępuje się w pewien sposób w danych okolicznościach bo nie inaczej postępowali ojcowie, bo tak postępuje się zawsze, nie zaś dlatego, że tak uczy ksiądz na kazaniu. Natomiast, o ile chodzi o oficjalnych przedstawicieli religii, włościanin polski bardzo jest wrażliwy na to, w jakim stopniu zbliżają się do ideału ewangelicznego, zwłaszcza w dziedzinie bezinteresowności materialnej.

W zupełnej harmonii z powiedzianym wyżej pozostaje religijność prywatna. Jest w zależności, którą nazwać się ośmielimy funkcjonalną, od życia religijnego publicznego. Nabożność prywatna wyczerpuje się gorliwszym niż normalny udziałem w aktach nabożności, zapisywaniem się do bractw, zwłaszcza do różańcowego, noszeniem poświęconych medalików, czytaniem literatury budującej — wyłącznie niemal żywotów świętych i relacyj o cudach, składaniem ślubów. Bardzo znaczna część krzyżów i ka-

pliczek przydrożnych, tzw. „figur", zawdzięcza swoje istnienie wywiązaniu się ze ślubu.[11]

Ten sam temat podjął docent S. G. G. W. w Warszawie dr Wiktor Bronikowski w swej pracy: *Drogi postępu chłopa polskiego.*[12] Opiera się przy tym na wynikach specjalnie opracowanej ankiety. Potrzeba religijności rolnika — pisze — jest w dużej mierze następstwem otaczających go warunków bytu i pracy. „Chłop, którego całe życie upływa na stosunku z przyrodą (...) musi być człowiekiem religijnym. Kiedy w cichą, letnią noc — słowa zamieszczonego przez autora cytatu — wyjdzie przed chatę i spojrzy na wyiskrzone niebo, myśl jego mimowoli sięgnie do wielkich zagadnień bytu. Zagadnienia te muszą być jakoś wyjaśnione i chłop jest religijny". Potwierdzają nam to również dowody historyczne — zauważa autor — wskazujące na powstawanie i rozwój religii między ludźmi prostymi, na łonie natury, w ogóle w warunkach życia rozproszonego, choć ostateczne wykształcenie i sformułowanie pojęć religijnych zachodziło w ośrodkach typu miejskiego. Ale ludzie miejscy w swej masie słabną w skłonnościach do religijności, gdyż działają na nich odmienne warunki.

Tymczasem mieszkaniec wsi stoi zawsze oko w oko z potęgami przyrody (podkr. cyt.), które obok regularnych objawów przejawiają również nadzwyczajne i nie dające się zrozumieć zjawiska. Regularność wzbudza podziw a potęga zmusza do uznania konieczności istnienia jakiejś siły wyższej, która tym kieruje; poza tym szkodliwe zjawiska tejże przyrody, przed którymi nie można się obronić (burza, powódź, posucha, zaraza), a można tylko łagodzić ostrość tego działania..., wpajają przekonanie o potrzebie pozyskania sobie przychylności istoty kierującej owymi groźnymi siłami.

Tak rozwinięte uczucie może głęboko wbić się w umysł ludzki, ale równocześnie może być i mocno wypaczone... Zrozumienie i przyjęcie za własne wzniosłych pojęć chrześcijaństwa było możliwe dopiero na dość wysokim poziomie życia umysłowego, a w innym wypadku stawało się i było tylko zbiorem nakazów, zakazów i obietnic, dowolnie naginanych do swych pragnień i potrzeb. Zależało to, rzecz prosta, od działalności kaznodziejskiej i prywatnego postępowania duchownych, a w dalszym rzędzie i świeckich zwierzchników włościanina, o których mieli wpajane, że „wszelka władza pochodzi od Boga". Wiele sta-

---

11 Charakterystyka ta była drukowana po raz pierwszy w roku 1937, w czasopiśmie „Wiedza i Życie" r. 12.

12 Wydana w Warszawie r. 1934 — Autor zmarł w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu r. 1940.

rych pogańskich wierzeń skojarzyło się w prostym umyśle z odpowiadającymi mu pojęciami katolickimi, wybranymi z pośród obfitych nauk kościelnych. Powolnie chłonący umysł naszych włościan tak samo powolnie przyjmował artykuły wiary i niejako chował głęboko...

Mimo wszystko wyznawanie wiary katolickiej było na wsi czynne. Wszystkim obserwatorom życia wiejskiego znane jest stosowanie przepisów religii w życiu codziennym, powyżej podkreślone. Wiadomo też o wiązaniu wszystkich poważniejszych poczynań ze zwróceniem się do Boga przy pomocy modłów i nabożeństwa...

Poważnym polem, gdzie włościanin ma możność przejawiać w całej pełni przywiązanie do religii, to zadziwiająca ofiarność na budowę i zdobienie kościoła... Osobliwym przejawem głębokiego przejęcia się religią jest pewnego rodzaju fatalizm, przy pomocy którego tłumaczą sobie wszelkie zajścia (sc. w przyrodzie)... Ciemną stroną religijności wiejskiej są liczne przesądy. Przechowały się one jeszcze od bałwochwalstwa starych Słowian, a źródło miały w bezsilności wobec potężnych zjawisk przyrody. Stąd też nawet po wielu wiekach od przyjęcia chrześcijaństwa wiara w gusła i zabobony nie ustała, a tylko słabła... Dużo naiwności tkwi w nawiązywaniu wykonywania szczegółów swych prac do przejawów towarzyszących słońcu, księżycowi, burzy, urodzinom i zgonowi... Osobną grupę stanowią sny i ich rozwiązywanie... Poza tym mamy całą masę różnych zabiegów obrzędowych, przy pomocy których ludność wiejska chce odgadnąć przyszły urodzaj w polu i zagrodzie, czy powodzenie w życiu, miłości itd.

Dążności do sekciarstwa nasz chłop nie posiada, co znać w słabym rozwoju odszczepieństwa od Kościoła rzymsko-katolickiego.[13]

Ciekawe studium o „psychologii życia religijnego ludności wiejskiej” podaje m. in. ks. prof. dr Józef Pastuszka z KUL-u. Rzecz tę tutaj streszczamy.

Mieszkaniec miast — pisze autor — przebywa w świecie sztucznym, wytworzonym przez człowieka. Mieszka w kamienicy, z której widać tylko skrawek nieba, porusza się po wybrukowanych czy wyasfaltowanych ulicach i placach, używa ubrania i przedmiotów będących fabrykatami ludzkimi i spożywa potrawy, które dawniej zostały przyrodzie wyrwane i przetworzone. Obraca się w świecie, który sam wytworzył i wśród przedmiotów, które jemu zawdzięczają swe istnienie.

---

[13] Dz. cyt., s. 160—164.

Rolnik styka się bezpośrednio z przyrodą, bez sztucznych jej przeróbek i dodatków. Wyczuwa pulsujący w niej nurt życia i tajemnicze działanie wyższych sił ponadludzkich. — To wszystko przenika obrazowo do duszy rolnika i kieruje jego myśl ku Bogu.

Często mówi się o konserwatyzmie psychiki wiejskiej. Istotnie rodzaj zajęć wiejskich predestynuje w tym kierunku. Wieś rządzona jest prawem klimatu i gleby, prawami biologii roślin i zwierząt, a te nie ulegają zmianom. Cykliczność pór roku, określony okres, jakiego wymaga hodowla zboża i udomowionych zwierząt — są stałe. Niespodzianki może sprawić tylko niepogoda, epidemie, klęski naturalne i jakieś nadzwyczajne wypadki, ale potem wraca znów ten sam ustalony wiekami żelazny bieg zajęć i kolejność czasu — i one to wytworzyły w psychice rolnika kult dla stałości i niezmienności rzeczy. Tym samym prawem stałości rządzony jest wzajemny stosunek rodziców i dzieci, relacje sąsiedzkie, stosunki społeczne. Niechętnie też przyjmuje chłop jakiekolwiek nowości, jest nieufny wobec nowych haseł, poglądów. Musi się naocznie przekonać i wyeksperymentować innowacje, jakie wkraczają w jego życie.

Na Kościół patrzy jako na instytucję, która w ciągu wieków za jego dziadów i pradziadów istniała i działała dobroczynnie. Związał się z nią uczuciowo, przyzwyczaił się patrzeć na nią, jako na składową część urządzeń społecznych, jako na cząstkę swego życia osobistego i społecznego, i dlatego liczy się z Kościołem i broni go. W Kościele upatruje ostoję stałości i niezmienności.

Na wsi występują, podobnie jak wśród inteligencji, z grubsza zarysowane trzy typy religijności. Są jednostki wybitnie religijne, z których jedne na zewnątrz manifestują swe przekonania w częstych praktykach pobożnych, w przynależności do bractw religijnych, do tercjarstwa czy innych stowarzyszeń religijnych. Inne znów tego pokroju jednostki chodzą luzem, ich religijność jest wewnętrzna, o odcieniu mistycyzmu. Drugą grupę stanowią mieszkańcy wsi o średniej albo nawet słabej świadomości religijnej. Ich postawa religijna opiera się na tradycji i jest płynna, zależna od wpływów zewnętrznych, od koniunktury i czynników uczuciowych. Praktyki religijne są wypełniane raczej ze zwyczaju i oportunizmu, niż z przekonania. Trzecia wreszcie grupa — to jednostki wyzbyte zmysłu religijnego. Stoją one na uboczu, sprawy religijne są im obce, obojętne, nie budzące żadnego rezonansu uczuciowego. Zdeklarowanych, bojowych ateistów jest na wsi mało.

Religijność wiejska jest uczuciowa, oglądowa i tra-

dycjonalna. W tym kulcie tradycji kryje się niewątpliwie sentyment do przeszłości, dźwięczy echo pietyzmu dla przeżyć rodzinnych, rozgrywających się zazwyczaj w ramach zwyczajowych. Człowiek wiejski, tak bardzo wciągnięty w wir pracy, nie ma czasu i możności, by samodzielnie przemyśleć wszystkie sprawy, związane z jego wiarą. Idzie za doświadczeniem innych, przyjmuje tradycje, w tym przeświadczeniu, że samo życie przeprowadziło selekcję pomiędzy starym i nowym i zatrzyma to, co okaże się przydatne.

Lud polski — konkluduje autor — wniósł duże wartości do Kościoła. W swej ogromnej większości jest nadal religijny. Warunki życia i środowisko, w jakim pracuje, są czynnikami dodatnimi dla życia religijnego i predestynują go w tym kierunku.[14]

b) Ocena modelu

Podobnych opisów istnieje w polskiej literaturze naukowej, historycznej, publicystycznej i beletrystycznej niemało. Wybraliśmy z nich trzy tylko, ale za to posiadające niewątpliwie wybitną wartość naukową. Nakreślony w nich model religijności wiejskiej właściwy wsi zamkniętej może budzić co do pewnych szczegółów zastrzeżenia, lecz wzięty w swej całości na ogół zgadza się dość wiernie z rzeczywistością. Najlepiej ocenić to mogą ci wszyscy, którzy pracowali kiedyś lub jeszcze pracują w obrębie zamkniętej społeczności wiejskiej.

Model ten ma zresztą swoją dawną historię. „Wyżej opisane cechy życia religijnego — pisze Czarnowski — polskiego ludu wiejskiego ustaliły się, jako system zorganizowany, w ostatnich paru wiekach okresu poddańczo-pańszczyźnianego. Kulty w tej postaci, w jakiej dziś je widzimy, rzadko kiedy sięgają wyżej niż XVI w., w całokształcie zaś swoim życie religijne włościańskie nosi piętno religijności XVII w. — ściślej — drugiej połowy po wojnach szwedzkich, — oraz wieku XVIII. W tej formie przetrwało z małymi tylko zmianami do końca XIX w."[15]

Jeśli chodzi o rozmieszczenie tego modelu religijności w wieku XX, a szczególnie w Polsce współczesnej, to nastąpiły tu w ostatnich czasach duże zmiany. Kraj do niedawna jeszcze przeważnie rolniczy zaczął się przeobrażać w kraj rolniczo-przemysłowy. W związku z tym olbrzymia ilość wsi znalazła się w za-

---

[14] Ks. Józef Pastuszka, *Psychologia życia religijnego ludności wiejskiej*. „Ateneum Kapłańskie" 1957, tom 55, s. 354—365.

[15] Dz. cyt., s. 107. — Zob. też Jędrzej Kitowicz, *Dzieje obyczajów za panowania Augusta III*, Wrocław 1951, s. 19—65 (O pobożności za czasów Augusta III). — Por. Władysław Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1949, s. 96—127.

sięgu szybko rosnących miast, nowych osad fabrycznych, wielkich zakładów przemysłowych. W tych warunkach wieś polska przestała być już w większości wypadków „wsią zamkniętą", stając się raczej „społecznością otwartą". W następstwie tego zaczęła się dokonywać na wsi swoista dezintegracja dotychczasowego modelu religijności, o czym będzie mowa niżej.

RELIGIJNOŚĆ WSI OTWARTEJ

1. STRUKTURA SPOŁECZNA WSI OTWARTEJ

Ewolucja społeczna wsi dokonuje się, jak mówiliśmy wyżej, etapami. Współczesna wieś polska już rzadko gdzie jest wsią zamkniętą, a i tam coraz bardziej ustępuje przeważającemu typowi wsi na wpół czy całkiem otwartej. Do ogólnej, uprzednio nakreślonej charakterystyki tego jej typu dorzucimy tu jeszcze kilka cech specjalnych.

Przede wszystkim godzi się tu zauważyć że ewolucja współczesnej wsi odbywa się w ramach tendencji do urbanizacji całego świata. W wyniku tej tendencji powstaje coraz więcej osad, o których trudno powiedzieć, czy są miastem czy wsią. „Dlatego też — pisze prof. Jan Turowski — należy się z góry zastrzec, że współcześnie przeciwstawianie wsi — miastu jest anachronizmem". Stąd to pojęcie wsi i miasta „ma charakter teoretycznych modeli, idealnych, abstrakcyjnych wzorów, którymi operujemy, by z ich pomocą charakteryzować niewątpliwe odmienności w życiu społecznym ludności różnych osiedli". [16]

W takich to warunkach „we wsi polskiej, tak jak i wśród ludności innych krajów, dokonały się w ciągu okresu po drugiej wojnie światowej wielkie przemiany [17].

Bezpośrednie czynniki genetyczne tych przemian są różne. Historycznie najdawniejszym jest miasto. Pod jego wpływem dawna organizacja społeczna wsi ulega rozbiciu. Rozpadają się oba główne ogniwa więzi społecznej na wsi: pokrewieństwo i sąsiedztwo. Zmienia się jej system gospodarczy na towarowo-pieniężny. Wieś przejmuje od miasta jego wzory życia i postępowania. [18]

Czynnikiem o szczególnie szybkim tempie działania jest prze-

---

[16] Jan Turowski, *Urbanizacja świata?*, „Zeszyty Naukowe KUL", 1961, nr 2, s. 62.

[17] Jan Turowski, *Przemiany wsi w Polsce*, „Znak", 1960, s. 641.

[18] Jan Turowski, *Zmiany społeczne wsi a miasto*, Lublin 1949, szczególnie rozdział IV.

myśl.[19] Nie bez wpływu na wieś jest wielka etniczna grupa ponadlokalna — naród.[20] Najbardziej jednak wpływa na przeobrażenie społeczne wsi współczesne państwo, już to przez specjalnego pokroju prasę[21], już też przez specyficzną literaturę ideologiczno-naukową[22], już też wreszcie przez formalną politykę społeczną prowadzoną przez organa administracji państwowej[23]. Wielki wpływ wywierała swego czasu na przeobrażenie się społeczne wsi europejskich emigracja zarobkowa do krajów zamorskich[24].

Wyniki działania tych wszystkich czynników nie wszędzie były te same. Przeważnie wieś im ulegała. Ale były i wsie o bardzo powolnym tempie przemian.

Czy tak samo rzecz się ma z przemianami w dotychczasowym modelu religijności wiejskiej?

2. RELIGIJNOŚĆ WSI OTWARTEJ

Na Zachodzie religijność ludności wiejskiej uległa już dość dawno głębokim wstrząsom w związku z postępującą urbanizacją wsi. Dla wielu wsi ten stan kryzysu trwa jeszcze nadal[25]. W niektórych nawet się pogłębił, jak np. we Francji[26]. Natomiast wiele innych wsi w różnych krajach wyszło lub wychodzi z tego kryzysu zwycięsko, jakkolwiek nie bez znacznych zmian w dotychczasowym modelu religijności. Szczególnie charakterystyczna jest pod tym względem wieś amerykańska[27], zwłaszcza kanadyjska[28].

---

19 Zob. Gerhard Wurzbacher, *Das Dorf in Spannungsfeld industrieller Entwicklung*, Stuttgart 1954. — Por. recenzję Stefana Nowakowskiego w „Przeglądzie Socjologicznym" tom XII (1958), s. 358—361.

20 Zob. Józef Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów*, Warszawa 1938, tom I., rozdział III: „Społeczność wiejska a społeczność narodowo-państwowa".

21 Zob. Andrzej Wielowieyski, *Losy wsi*, „Więź" 1960, nr 6, s. 5—25.

22 Zob. Stefan Ignar, *Likwidacja przeciwieństwa między miastem a wsią w Polsce Ludowej*, „Myśl Filozoficzna" 1953, nr 1 (7), s. 82—121.

23 Zob. Władysław Bieńkowski, *Z zagadnień socjologii i metodyki przebudowy wsi*, „Kultura i Społeczeństwo" 1960, nr 3, s. 51—77.

24 Zob. Krystyna Duda-Dziewiarz, *Wieś małopolska a emigracja amerykańska*, Warszawa-Poznań 1938.

25 Zob. Ks. Józef Majka, *Współczesny kryzys religijności* (Recenzja książki O. A. Desqueyrat pt. *La Crise Religieuse des Temps Nouveaux*, Paris 1955), „Znak" nr 41 (1957), s. 570—574.

26 Zob. Charles Guignebert, *Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui*, Paris 1922. — F. Boulard, A. Achard, H. J. Emerard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, Paris 1946. — G. Le Bras, dz. cyt., etc.

27 Emerson Hynes, *The Parish in the Rural Community*, „The Sociology of the Parish", Milwaukee 1950.

28 Zob. Jean C. Falardeaux *Canada*, „The Sociology of the Parish", s. 32.

Ogółem wyczuwa się tam powrót do religii (*return do religion*).

Szerokie zainteresowanie, — pisze o tym zjawisku prof. J. M. Yinger — które ortodoksyjna teologia wzbudziła w kołach intelektualnych, można uważać w szerszym kontekście za częściowy przejaw pewnego rodzaju „powrotu do religii", który tak często zwraca na siebie uwagę w ostatnich latach. Rosnące rejestry członków kościołów, fakt iż wiele książek religijnych urosło do rangi „best-sellerów", liczne artykuły w magazynach o masowym obiegu, popularność filmów poruszających tematy religijne, częste powoływanie się przywódców politycznych na nasze religijne dziedzictwo, wzrost postaw przyjaznych względem kościołów, przejawy głębszego zainteresowania problemem Boga wśród studentów kolegiów, oraz inne oczywiste dane są przytaczane dla wykazania siły tego ruchu.

Amerykański Instytut dla Badania Opinii Publicznej (*The American Institute of Public Opinion*) melduje, że 97% Amerykanów uważa się za członków jednego z większych wyznań religijnych [29].

Ten „powrót do religii" w USA jest jednak połączony z pewną „sekularyzacją kościoła" (*secularization of the church*), czyli z pewnym serwitutem kościoła na rzecz cywilnych dóbr i celów społeczeństwa czy państwa. (*„There is a tendency to think that religion is good beceause it is useful for other major values..."*) Chodzi tu niewątpliwie o umoralniającą działalność kościoła [30]. W podobny zresztą sposób pojmował „sekularyzację kościoła" już józefinizm, stawiając zasadę przydatności kościoła dla państwa w trywialnych słowach: *Die Kirche ist eine Magd der Polizei.*

Jeśli chodzi o religijność ludności wiejskiej w Ameryce (USA), nie odbiega ona na ogół od modelu wyżej opisanego, wyjąwszy pewną przewagę religijnej obojętności w porównaniu z religijnością miasta.

Religijna obojętność wśród ludu wiejskiego — pisze Emerson Hynes — jest w całości większa dziś, niż w przeszłości. Radio, kino, prasa i komunikacja samochodowa wywarły wpływ na postawy i wartości ludu wiejskiego. Sekularyzm jest niewątpliwie większą siłą, aniżeli był za poprzedniego pokolenia. Praktycznie rzecz biorąc parafia wiejska jest jedyną organizacją społeczną, poza poszczególnymi rodzinami, na której można polegać, gdy chodzi o wyznaczenie miejsca wartościom duchowym ponad mate-

---

[29] J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual*, New York 1957, s. 279.

[30] Tamże, s. 280.

rialnymi. Jej zadanie jest większe i ważniejsze niż w przeszłości, kiedy chrześcijańska atmosfera mogła być uznawana na słowo. Doświadczenia żywotnych parafij wiejskich wykazały, że jest tu możliwość sprostania potrzebom duchowego wpływu[31].

A jak się pod tym względem przedstawia współczesna wieś polska?

a) *Próby charakterystyki.*

Istnieją tu różne opinie. Jedne z nich opierają się na apriorystycznych założeniach, takich jak: „Polska zawsze wierna", „Polska królestwem Maryji", „Wieś ostoją Kościoła", „Niebo jest zapełnione polskimi chłopami", itp.

Zarówno w przeszłości jak i w ostatnich czasach religijność naszą — pisze Ks. Wincenty Dudek — określa ten jej wewnętrzny wyraz, który sprawia, że naród nasz można uważać za naród wierny Bogu[32].

Obok tego rodzaju opinii, nie pozbawionych zresztą pewnych podstaw, istnieją opinie odmienne, oparte na mniej lub więcej ścisłej indukcji z zaobserwowanych faktów.

Już prof. Czarnowski świadom jest przeobrażeń dokonujących się w życiu religijnym wsi polskiej.

Wieś polska — konkluduje swą znaną pracę — w ostatnich latach trzydziestu, a zwłaszcza w okresie powojennym (po r. 1918 — przyp. cyt.) fermentuje duchowo, przy czym ta fermentacja jest coraz gwałtowniejsza, sięga coraz głębiej i pozostając w związku ścisłym ze zmianami, dokonywującymi się w całym organizmie narodowym, zdaje się zapowiadać przeobrażenia życia religijnego (podkr. cyt.), niewątpliwie bardzo daleko idące, zarówno w kierunku jego wydzielenia z dotychczasowego całokształtu życia zbiorowego, jak pogłębienia etycznego i doktrynalnego[33].

W dziesięć lat później ten sam temat podejmuje prof. Czesław Strzeszewski i z swych rozważań o przemianach powojennych wsi polskiej wyciągnie następujący wniosek:

Przemiany religijne wsi powojennej sprowadzają się więc do osłabienia tradycjonalizmu, wzrostu krytycyzmu zarówno w stosunku do prawd religijnych, jak oceny moralnej i poddania się autorytetowi duchowieństwa, pogłębiania przeżyć religijnych,

---

31 Hynes, dz. cyt., s. 128.

32 Ks. Wincenty Dudek, *Współczesna próba religijności polskiej*, „Ateneum Kapłańskie" 1957, zeszyt 3, s. 390.

33 Czarnowski, dz. cyt., s. 107.

zwiększenia się pierwiastków intelektualnych w ustosunkowaniu do religii. Wobec tego, że nie rozporządzamy dostatecznym materiałem socjograficznym, przedwcześnie było by wnioskować, jak daleko sięgają powyżej scharakteryzowane przemiany społeczne, moralne i religijne wsi polskiej... Sądzę jednak, że wymowa ich na tle przemian, które można było zaobserwować jeszcze przed wojną, wskazuje w sposób wyraźny na ewolucję społeczną i religijno-moralną wsi polskiej [34].

Do tych ogólnych spostrzeżeń dodajmy jeszcze sąd prof. Stanisława Pigonia oparty na spostrzeżeniach poczynionych nad własną wsią rodzinną.

„Nie będzie chyba przesady, jeśli się powie ogólnie: Wieś polska, wzięta w całej rozciągłości, zdaje się oto dzisiaj (r. 1947 — przyp. cyt.) stać na progu głębszego kryzysu religijnego. Kryzysu naturalnego, uzasadnionego prawami wyrostu.

Coraz bardziej i coraz powszechniej zanika tam religijność starego pokroju: naiwna i potulna, tradycyjnie wdrożona i stagnacyjna, powiedzmy: dziecięca czy kruchciana. W coraz szerszym zakresie nachodzi na wieś i coraz widoczniejszy się staje przełom duchowy: odgięcie dotychczasowej biernej postawy (...) Wieś polska jest (...) młodzieńcem na progu dojrzałości. Jeżeli chodzi o jej nowo się ustalającą postawę religijną — niejedno możnaby tu stwierdzić podobieństwo: w dochodzącym do głosu jakby urazie i rozżaleniu, nieufności, zadzierżystej buntowniczości itp.

W tym przełomowym momencie rozwojowym powiedzieć trzeba z całą powagą troski: Postawa religijna wsi jutrzejszej sformuje się w znacznym stopniu zależnie od tego, czy starczy tam światłych i świątobliwych, bezinteresownych i ofiarnych, niepokojem apostolskim przejętych księży-wychowawców [35].

Przytoczone wyżej opinie mają, jak się wydaje, wszelkie cechy p r a w d o p o d o b i e ń s t w a, opierając się na przygodnej wprawdzie lecz na ogół trafnej obserwacji i na subtelnej intuicji. Pewnymi i ścisłymi mogą się stać dopiero po zweryfikowaniu ich na podstawie sumiennych socjograficznych badań, uwzględniających również — gdzie to możliwe — aspekt historyczny i statystyczny zagadnienia. Badania takie były podejmowane w Polsce na wielką skalę w okresie międzywojennym i wcześniej [36], ale

[34] Czesław S t r z e s z e w s k i, *Przemiany powojenne wsi polskiej*, „Ateneum Kapłańskie" 1947, (zeszyt 3) s. 298.

[35] Stanisław P i g o ń, *Z Komborni w świat*, Kraków 1947, s. 47—48.

[36] Zob. wydawnictwa Biblioteki Puławskiej (Seria Prac Społeczno-Gospodarczych), Instytutu Gospodarstwa Społecznego, Państwowego Instytutu Kultury Wsi itp. — Szczególnie godne uwagi: *Pamiętniki chłopów*, *Młode pokolenie chłopów* itp. — Obszerną bibliografię podaje Jan R u t k o w s k i w pracy, *Historia gospodarcza Polski*, Poznań 1950, tom II, s. 453—512.

głównym ich przedmiotem była wieś jako taka, a nie — religijność wiejska. O religijności mówiono tam ubocznie jako o przejawie kultury duchowej wsi. Za przykład niech posłużą tu dwa przyczynki oparte na badaniach ankietowych, przeprowadzonych przed ostatnią wojną.

Stosunek ludności wiejskiej — pisze Jur Leżeński — do wiary katolickiej nie jest najlepszy. Wprawdzie ludność ta w większej części chodzi na nabożeństwa, odmawia pacierze itp., ale jest religijnie bierna. Lud nasz chętnie „daje ucho" rozmaitym sekciarzom, głównie „apostołom" kościoła narodowego. Ustosunkowanie się jego do religii jest tylko uczuciowe, gdyż mowy być nie może o jakimkolwiek stosunku rozumowym.

Niechęć swoją ludność motywuje tym, że „z wiary i Kościoła żyć nie będzie", albo że „każda wiara dobra". Stosunki te spowodowała agitacja oraz przykład urzędników... Agitacja nauczycieli prowadzona w tym duchu czyni zastraszające spustoszenie duchowe na wsi.

Stosunek do duchowieństwa jest wyraźnie niechętny. Według opinii wsi księża zdzierają z ludzi skórę, chociaż powinny im wystarczyć dochody z roli. Księża „chcieliby chłopa jak najdłużej trzymać w ciemnocie — żeby go mogli lepiej wyzyskiwać". Księża są wrogami ludu (mimo, że z niego najczęściej pochodzą), bo „trzymają z panami", „są za rządem" — należą do BBWR.

Sami księża przyznają, że ludność inaczej odnosi się do nich w oczy, inaczej poza oczy. Podłoże wszystkich zatargów z duchowieństwem, mimo pozornie innego wyglądu, w gruncie rzeczy jest natury ekonomicznej.

Lud skarży się na odseparowanie się plebanii od wsi. Część ludzi niewierzących, a nawet wierzących, swój zły stosunek do kapłanów tłumaczy tym, że księża często sami nie wierzą w to, co mówią, źle postępują, zły dają przykład i sami szerzą kult bałwochwalstwa i pogaństwa, przyczyniając się do osłabienia wiary w jedynego Boga — np. pompa przy pogrzebach i uroczystościach.

Chłop polski w ogóle nie lubi się zrzeszać i dlatego, rozumiejąc nawet pożytek działalności organizacji katolickich, wyśmiewa należących do nich. Religia i sankcje kościelne są właściwie jedynym hamulcem powstrzymującym wieś od realizacji ponurych marzeń wypływających z ciemnoty, a podyktowanych nędzą i ich zdaniem uzasadnioną nienawiścią [37].

Ten ponury obraz religijności wiejskiej sprzed roku 1939 znajduje potwierdzenie w wielkiej socjograficznej pracy o młodzieży wiejskiej z tego samego czasu, ale tylko w odniesieniu do antyklerykalnych tendencyj nurtujących ówczesną wieś pol-

[37] Jur Leżeński, *Wieś o sobie*, Poznań 1938, s. 124—129.

ską, i to z pewnymi zastrzeżeniami [38]. Natomiast, gdy chodzi o religijność jako taką, siedemkroć liczniejsze materiały pracy drugiej uprawniają do nieco innych wniosków.

Te dążenia do samodzielności (młodzieży wiejskiej) — czytamy tam — nie skierowują się ani przeciw religii, ani przeciw kapłańskim funkcjom duchowieństwa. Przeciwnie, z rozwojem aktywności, i samodzielności myślowej młodzieży wiejskiej budzi się potrzeba myślowego pogłębiania zasad religii, jaką młodzież ta wyniosła w dzieciństwie, i sharmonizowania ich z dążeniami społecznymi. Zaniedbanie religijne młodzieży wiejskiej przy równoczesnych tendencjach jednostek spośród duchowieństwa do hamowania samodzielnych dążeń młodzieży — to podstawowe źródło konfliktów ruchu młodochłopskiego z duchowieństwem.

Cały ten ruch... przeniknięty jest pierwiastkami religijno-etycznymi. Ideały Chrystusa (podkr. cyt.) — to źródło etycznych założeń tego ruchu, na których młodzież wiejska pragnie oprzeć przebudowę życia wiejskiego [39].

Tak było przed wojną r. 1939. „Wojna i okupacja — stwierdza prof. Strzeszewski — nie mogła pozostać bez wpływu również na stosunek wsi do religii i Kościoła. Przejścia wojenne, niebezpieczeństwo utraty życia, obawa o rodzinę, utrata mienia, itp. zwykłe przejścia wojenne, doprowadzone w tej wojnie do szczególnego jednak napięcia i grozy, musiały w sposób niezwykle również silny oddziałać na wzrost religijności (podkr. cyt.) wsi, na pogłębienie religijności tradycyjnej, niejednokrotnie powierzchownej. Ale równocześnie ten właśnie dawny, tradycyjny stosunek przedwojenny został przez dokonywujące się przemiany społeczne i psychiczne niewątpliwie poderwany (podkr. cyt.). Wieś wyszła, lub co najmniej wychodzi z ekskluzywizmu swej zagrody, gromady czy parafii [40]. Szczególnie zaważyły tu — dodajmy — takie zjawiska, jak: powojenny chaos, zimna wojna i niepewność jutra, olbrzymie przesiedlenia ludności, przebudowa ustroju społecznego, zamierzona kolektywizacja wsi, odbudowa kraju, postępująca szybko industrializacja, umasowienie kultury. Odnosi się wrażenie że religijność wiejska w Polsce współczesnej, nie przestając być nadal zjawiskiem pozytywnym i masowym, ulega jednak stale — szczególnie pod wpływem środków masowego oddziaływania — procesowi polaryzacji, czyli rozszczepianiu na pogłębioną religijność większości i zachwianą re-

---

[38] Chałasiński, *Młode pokolenia chłopów*, tom III, s. 400—401.
[39] Tamże, s. 397 i 405.
[40] Strzeszewski, dz. cyt., s. 296—297.

ligijność mniejszości, przy pewnym — nikłym zresztą — odsetku apostazji.

Jest to jednak tylko hipoteza, którą należy zweryfikować w drodze socjograficznych badań. Badania takie są już istotnie w Polsce prowadzone, i to z dwu stron: marksizmu i katolicyzmu. Pierwszy ośrodek jest reprezentowany głównie przez Polskie Towarzystwo Religioznawcze i jego organ „Euhemer". Drugi — przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. Sporadycznie zajmują się podobnymi badaniami i inne ośrodki czy jednostki.

Mamy już nawet drukowane pewne wyniki tych badań. Czy zawarta w nich diagnoza religijności wiejskiej w Polsce współczesnej jest słuszna, okaże przyszłość, gdy badań tych będzie więcej i gdy one same będą metodologicznie bardziej poprawne. Oto kilka ich prób:

Wydaje mi się, — pisze st. asystent Katedry Socjografii UW mgr Edward Ciupak — iż przemiany w religijności wiejskiej są zjawiskiem nieuniknionym. Dotychczasowa religijność opierała się głównie na czynniku emocjonalnym i na więzi rodzinno-gromadzkiej. Obecnie jesteśmy świadkami niespotykanej w dziejach wsi polskiej ekspansji kultury masowej (podkr. cyt.), która dostarcza nowych treści emocjonalnych rodzinie wiejskiej. Z drugiej strony przekształca się forma dawnych więzi grupowych, czego rezultatem jest różnicowanie się mieszkańców wsi w życiu religijnym. W dawnej wsi spotykaliśmy jednostki niepraktykujące, obecnie można mówić o grupie takich jednostek. Ulegają poważnemu przekształcaniu się podstawy światopoglądowe katolików wiejskich. Religijna wizja świata, sensu życia, jak również przestrzeganie katolickich zasad moralnego postępowania nie posiadają dla części młodzieży wiejskiej charakteru wiążącego.

W parafiach wiejskich, znajdujących się w pobliżu większych ośrodków przemysłowych i kulturalnych, albo w tych parafiach, gdzie kontakt z tymi ośrodkami jest łatwiejszy, dostrzega się po wojnie spadek ilościowy praktykujących... W tych parafiach, gdzie stosunkowo szybko dokonuje się przełamywanie izolacji społecznej i kulturalnej, gdzie zmienia się struktura zawodowa chłopów, dostrzega się inne zmiany charakterystyczne dla współczesnej religijności wsi. Występuje mianowicie wyraźne dążenie, głównie wśród młodszej generacji ludności, do skracania czasu przebywania w kościele oraz do opuszczania uroczystości nadobowiązkowych, wówczas gdy kolidują one czasowo z imprezami świeckimi. Bliskość miasta albo łatwość kontaktowania się z nim, a także rozwijająca się kultura masowa na wsi (kino, radio, telewizja, prasa, sport itp.), przyciągają

swą atrakcyjnością i ograniczają czas, przeznaczony dawniej na modlitwy w kościele.

Jeśli do religijności wiejskiej zaliczymy społeczny prestiż autorytetu proboszcza, to zauważa się na wielu odcinkach zmniejszanie się jego funkcyj społecznych. Złożyło się na ten stan rzeczy wiele przyczyn. Jedną z nich jest fakt, że wiejski proboszcz nie jest we współczesnej wsi jedynym inteligentem, a plebania nie stanowi już centralnego ośrodka życia kulturalnego i organizacyjnego [41].

Inny badacz — ks. Wacław Kalkowski pisze studium o religijności młodzieży wiejskiej i kończy je następującymi wnioskami:

1. Młodzież ta nie zadaje sobie trudu przeprowadzania głębszej refleksji nad prawdami objawionymi.

2. Dlatego nie przeżywa poważniejszych wątpliwości religijnych i konfliktów wewnętrznych, w przeciwieństwie do młodzieży miejskiej.

3. Wiąże się z tym charakterystyczny dla niej konserwatyzm religijny: zachowuje ona — przynajmniej zewnętrznie — wiarę ojców.

4. Dotychczas w jej religijności nie zostały poważnie naruszone zewnętrzne formy życia religijnego (odmawia modlitwę, uczęszcza na Mszę św., do spowiedzi, do Komunii św.), jednak słabo są one wypełniane treścią religijną (bezmyślna modlitwa, uczestnictwo we Mszy św. pozbawione intencji łączenia swoich ofiar z ofiarą Chrystusa, spowiedź mechaniczna, powierzchowna).

5. Uzasadnia to z kolei słaby wpływ religii na moralność (pijaństwo, bójki, grzechy nieczyste itp.) tej młodzieży.

6. Wiąże się z tym niebezpieczeństwo odejścia młodszych pokoleń, zwłaszcza w następnych generacjach, od religii. Same zewnętrzne formy życia religijnego, nie wypełnione treścią, nie stanowią dostatecznej więzi z religią i nie wytrzymują próby na dłuższy dystans [42].

b) *Ocena modelu*

Przytoczone opinie stanowią zaledwie część wypowiedzi o religijności wiejskiej w Polsce współczesnej, ale część najbardziej reprezentatywną. W ich świetle rysują się dopiero kontury szukanego modelu. Aby uchwycić sam model, do tego potrzebne są gruntowne i długotrwałe badania socjologiczne, poparte badaniami historycznymi i statystycznymi. Na ich potrzebę wska-

---

41 Rozmowę z mgr E. Ciupakiem przeprowadził Juliusz Eska na temat: *Religijność wiejska w oczach socjologa*, „Więź" 1960, nr 6, s, 72—74.

42 Ks. Wacław Kalkowski, *Młodzież wiejska w oczach duszpasterza*, „Więź" 1961, nr 4, s. 50—51.

zują wszyscy niemal badacze, zajmujący się religią czy kulturą, jedni dla celów czysto poznawczych, drudzy — dla celów praktycznych.

W badaniach socjologicznych nad religijnością wsi polskiej, i w ogóle — naszego kraju, może się okazać bardzo owocne zastosowanie wypracowanych i wypróbowanych już technik: francuskiej [43], amerykańskiej [44], czy niemieckiej [45]. Jednakże, mając na uwadze odrębną strukturę religijno-społeczną naszego kraju, powinnoby się raczej opracować co prędzej technikę uproszczoną, tak iżby można było przeprowadzić odnośne badania w całym kraju w możliwie krótkim terminie. Godnym naśladowania przykładem takiego uproszczonego badania może się stać studium Andrzeja Woźnickiego o Nowych Tychach [46].

Wydaje się również rzeczą słuszną, aby przy badaniach socjologicznych nad religijnością naszej wsi czy kraju należycie uwzględniało się odrębne oblicze poszczególnych regionów Polski. Tym bardziej, że każda z dawnych dzielnic naszego kraju posiadała swoją odrębną historię polityczną, kulturalną i gospodarczo-społeczną. Przykładem może być tu praca prof. Stanisława Ossowskiego o Opolszczyźnie [47].

Ta swoista „ekologia religii", oparta w dodatku na badaniach instytutu geografii historycznej Kościoła [48], winna być co rychlej uwieńczona mapą religijną Polski, [49] zarówno „wiejskiej", jak i „miejskiej". Tego rodzaju instrument będzie mógł oddawać nieocenione usługi wszystkim badaczom i praktykom religii i kultury.

SŁOWO KOŃCOWE

Do niedawna jeszcze zwykło się patrzeć na wieś, jako na jednolitą całość — *homogenes Continuum*, mówiąc językiem Rickerta. W ten sposób patrzy jeszcze dziś większość praktyków religii — duszpasterzy — na wiernych zebranych w kościele jako na potulny „lud boży" z czasów feudalnych,

---

43 Zob. Fernand Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954. Odnośna literatura liczy dotąd przeszło 800 pozycji.

44 Zob. cyt. *The Sociology of the Parish*, Milwaukee 1950.

45 Zob. np.: Norbert Greinacher, *Soziologie der Pfarrei*, Alsatia-Verlag 1955.

46 Andrzej Woźnicki, *Nowe Tychy — miasto przyszłości*, „Znak" nr 85—86 (1961), s. 1071—1088.

47 Stanisław Ossowski, *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, „Przegląd Socjologiczny" tom IX (1947), s. 102—108.

48 Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce jest czynny przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

49 Zob. Boulard, *Premiers itinéraires*, Ch. I. *La carte de la pratique religieuse dans la France rurale*, (s. 19—27).

nie zdając sobie zupełnie z tego sprawy, że ten pojęciowy „stereotyp" już dawno przestał być aktualny. Bliższe bowiem zetknięcie się z rzeczywistością wykazało, że jest ona zawsze czymś bardzo zróżnicowanym — *heterogenes Discretum*. I cały sens wszelkiej funkcji poznawczej, jak i cała skuteczność wszelkiej akcji przedsiębranej, polega właśnie na umiejętnym rozłożeniu „jednolitej" rzeczywistości na różnorodne elementy. „Jednolitej" — najczęściej tylko wizualnie [50]. W ten sposób dopiero możemy zastąpić omylną nieraz intuicję racjonalnymi pojęciami.

Takim też sposobem może i współczesne duszpasterstwo — w oparciu o dokładne socjograficzne „zdjęcia" terenu — skuteczniej realizować na wszystkich szczeblach (parafialnym, diecezjalnym, krajowym) duchowe dobro wsi polskiej w każdym jej sprawiedliwym ustroju.

Ks. Edward Wojtusiak

---

[50] Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1910, s. 27 nn.

ROMAN CHOROŚNICKI

EUROPEJSKA POMOC GOSPODARCZA DLA AFRYKI

Ku rozpaczy kartografów, mapa polityczna ziemi zmienia się od r. 1945 bez przerwy. Plejada nowych państw afrykańskich przejawia się nie tylko na nowych mapach, ale również ich znaczenie polityczne i gospodarcze zmienia układ dotychczasowych stosunków i stwarza nowe, nawet nie przeczuwane dotychczas możliwości.

Na pierwszy rzut oka bez specjalnych badań i analiz można wyodrębnić trzy grupy państw. Pierwsza, to kraje zaawansowane technicznie, o stosunkowo nielicznej ludności w stosunku do zaludnienia kuli ziemskiej, o zbliżonej kulturze i stopie życiowej. To Ameryka anglosaska, Europa francusko-germańsko-skandynawska i białe dominia brytyjskie. Przeciętny dochód roczny na jednego mieszkańca wynosi około 1000 dol. rocznie (St. Zjednoczone 2 000 dol.). W sumie zaludnienie tej grupy krajów wynosi 500 mln ludzi.

Drugą grupę tworzą kraje na niższym szczeblu dobrobytu, są one w różnych stadiach rozwoju gospodarczego, poprzez kraje socjalistyczne (bez Chin), Japonię, Izrael, oraz kraje Ameryki Łacińskiej. Ludność tych krajów, liczebnie dorównująca pierwszej grupie, ma już znacznie niższy dochód na jednego mieszkańca, waha się on od 1000 dol. do 200 dol. Dochód na głowę pozostałych dwóch miliardów ludzi, zamieszkujących obszary Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej, wynosi zaledwie 100 dol. rocznie.

Ludność grupy pierwszej i drugiej, to przeważnie Europejczycy, lub pochodzenia europejskiego, którzy nie figurują prawie zupełnie w grupie trzeciej. W sumie narody ubogie i gospodarczo upośledzone korzystają zaledwie z jednej piątej zasobów ziemi, podczas gdy ich ludność stanowi dwie trzecie zaludnienia. Sprawozdania Organizacji Narodów Zjednoczonych za 1960 r. podają, że 1700 milionów ludzi żyje z dochodu mniejszego niż 50 dolarów na głowę w roku.

Narody uprzywilejowane zaliczające się do dwóch pierwszych grup opanowały problemy gospodarcze, które są przedmiotem świadomej ich działalności, podczas gdy narody zaliczające się do grupy trzeciej są jeszcze wobec nich bezradne.

O ile ludność dwóch pierwszych grup rozwija się gospodarczo i stara się ten rozwój ustalić i włączyć w swe życie jako coś zupełnie naturalnego, o tyle ludność grupy trzeciej jest jeszcze ciągle igraszką warunków naturalnych. Elita tych krajów i kierownictwo gospodarcze pragnie i dąży do rozwiązania niektórych, najbardziej palących problemów, jednakże występują one w takiej ilości, że trudno jest ustalić, które z nich są decydujące. W rzeczywistości trzy kategorie problemów występują zawsze w krajach należących do trzeciej grupy, są to: brak kadr (technicznych, gospodarczych, administracyjnych), oparcie życia gospodarczego na produkcji jednorodnej, najłatwiejszej do osiągnięcia, brak oszczędności na skutek powszechnego ubóstwa. Ogromny przyrost naturalny, występujący z reguły w tych krajach, zaostrza w poważnym stopniu istniejące warunki. Najbardziej dotkliwy jest brak wykwalifikowanych kadr technicznych, gospodarczych, administracyjnych. Oparcie gospodarki danego kraju na produkcji jednorodnej i to zwykle o charakterze rolno-surowcowym zagraża załamaniem się równowagi na skutek nieurodzaju, zbyt wielkiego urodzaju, lub wahań cen na te produkty na rynkach światowych. Obliczono, że w ciągu ostatnich 50 lat, osiemnaście produktów podstawowych, stanowiących 90% produkcji krajów tropikalnych, ulegało corocznie poważnym wahaniom: w zakresie cen — 14%, w zakresie ilości produkcji — 19% i w zakresie eksportu — 23%. Dla przykładu w ciągu r. 1958 zniżka cen surowców podstawowych w krajach tropikalnych wyniosła przeciętnie 20%, wartość sprzedaży tych surowców wynosi przeciętnie około 25 miliardów dol., czyli mamy tu do zanotowania stratę krajów, i tak dostatecznie biednych, w wysokości 5 miliardów dol. Natomiast cała pomoc dla tych krajów w tym samym roku (wg danych ONZ), nie przekroczyła 4 miliardów dol. Tak więc efekty pomocy gospodarczej zostały unicestwione przez nieustabilizowane ceny.

Kraje te są również niezdolne do wytwarzania w dostatecznej ilości oszczędności. W większości wypadków stały przyrost roczny produkcji narodowej o 1% wymaga inwestycji o wartości trzykrotnie większej. W rzeczywistości roczne oszczędności przekraczają rzadko 6% wartości produkcji narodowej, czyli że możliwości wzrostu produkcji narodowej wynoszą zaledwie 2% rocznie. Przyrost ludności osiąga w tych krajach przeciętnie 2% rocznie, a tym samym niweczy możliwości inwestycyjne. W tych warunkach mało jest krajów, które by osiągnęły jakiś znaczniejszy postęp gospodarczy.

Sytuację w krajach nierozwiniętych charakteryzuje doskonale zdanie autora francuskiego, Roberta Buron [1], który mówi, że „człowiek dający regularnie jałmużnę żebrakowi na rogu ulicy, pomaga żebrakowi żyć, ale nie zmienia jego warunków życiowych". Mamy szereg przykładów na potwierdzenie, że pomoc gospodarcza udzielana krajom nierozwiniętym stanowi często przysłowiowe „złocone szczudła" dla organizmu, który przede wszystkim musi się nauczyć chodzić sam, o własnych siłach.

W chwili obecnej, spośród wszystkich krajów nierozwiniętych, kraje afrykańskie są, być może, w położeniu najgorszym. Kraje azjatyckie południowo-wschodniej Azji czy też Bliskiego Wschodu, nawet te, które niedawno uzyskały niepodległość, mają większe tradycje rządzenia i administrowania, mimo wiekowej stagnacji gospodarczej. W tych krajach głównym problemem, od którego rozwiązania zależy rozwój gospodarczy, jest rozwiązanie zagadnienia przeludnienia (nie w krajach Bliskiego Wschodu), oraz właściwe wykorzystanie surowców dla potrzeb gospodarki narodowej. Kraje Ameryki Łacińskiej są poważnie zróżnicowane w swym rozwoju gospodarczym, niektóre z nich można niewątpliwie zaliczyć do grupy drugiej, inne do trzeciej. Problemem istotnym jest tutaj zbyt słabe zaludnienie, wykształcenie odpowiednich kadr technicznych i gospodarczych oraz wyrównanie zbyt wielkich różnic istniejących między stosunkowo szczupłą liczebnie elitą i resztą ludności. Kraje afrykańskie uzyskując niepodległość, w większości wypadków w ostatnich dziesięciu latach, nie miały żadnych tradycji, poza nielicznymi wyjątkami, państwowych i administracyjnych, a tym bardziej gospodarczych. Toteż od samego początku niepodległego bytu państwowego występują tam trudności nietypowe — z punktu widzenia rozwoju gospodarczego pozostałych krajów.

Kontynent afrykański jako całość geograficzna nie może być traktowany równorzędnie jako całość gospodarcza. Północne kraje afrykańskie nad morzem Śródziemnym, uzyskały również niepodległość niedawno. Jednakże występują tu inne tendencje rozwojowe w związku z ich silną łącznością z kulturą arabską. Przedtem czterowiekowe panowanie tureckie, zaniedbujące wprawdzie zupełnie gospodarczy ich rozwój, wytworzyło jednak pewne, często złe, tradycje państwowe i administracyjne, nie mówiąc już o starych tradycjach arabskich, bardzo żywych w tych społeczeństwach. Również bliskie sąsiedztwo i częste kontakty z krajami europejskimi przyczyniły się do innego rozwoju tych narodów. Dopiero kraje leżące na południu od Sahary możemy nazwać afrykańskimi

[1] R. Buron, *Le développement des pays sous-développés. L'avenir de l'Afrique noire*, „Études et conjonctures", XI, 1956.

w ścisłym tego słowa znaczeniu. Rejony oddzielone morzem i pustynią, a leżące na południe od 20 równoleżnika szerokości północnej, są w chwili obecnej wielkim polem doświadczalnym, gdzie wypróbowuje się, z różnym skutkiem, szereg metod niesienia pomocy gospodarczej. Oczywiście należy wyłączyć z tego kompleksu Unię Południowo-Afrykańską, którą z racji zupełnie innego przebiegu swego rozwoju można niewątpliwie zaliczyć do grupy drugiej.

Arbitralność i mnogość granic państw afrykańskich, dzielących w tej chwili Afrykę, pozwala przypuszczać, że ulegną one dalszym zmianom; jak daleko ten proces integracyjny czy też dezintegracyjny się posunie, trudno w tej chwili snuć przypuszczenia. W każdym razie kraje afrykańskie są u progu swej ery historycznej i od właściwego zrozumienia ich roli oraz użycia metod, dostosowanych do różnych warunków, zależeć będzie ich dalszy, szybki rozwój. Kraje europejskie mogą odegrać tu dużą rolę i z wielu przyczyn ich pomoc byłaby najskuteczniejsza.

ZAKRES POMOCY EUROPEJSKIEJ

Przekazywanie wiedzy technicznej, w szerszym sensie tego słowa, tj. nie tylko technicznych umiejętności, ale również techniki administrowania, gospodarowania itp. jest przedmiotem pomocy technicznej. Termin angielski — *technical assistance,* wzgl. francuski — *coopération technique* mają trochę inny zakres, ale odpowiadają mniej więcej terminowi polskiemu.

Należy ściśle oddzielić pojęcie pomocy technicznej od pojęcia polityki, nawet polityki gospodarczej. Przede wszystkim pomoc techniczna, nawet nieświadomie, była stosowana w stosunkach międzypaństwowych już wtedy, gdy nie śniło się jeszcze o świadomej polityce gospodarczej.

Składają się na nią z jednej strony: Stosunki kulturalne, kształcenie za granicą, wymiany intelektualne i artystyczne między narodami.

Z drugiej strony: Ekspansja gospodarcza, której celem jest wzmożenie handlu i pomoc gospodarcza, przede wszystkim finansowa.

Czy jest pomocą techniczną skierowanie np. specjalisty z zakresu geologii do badań na terenie krajów objętych pomocą techniczną? Względnie udzielenie stypendium studentowi zagranicznemu na studia w kraju udzielającym pomocy?

W obu przypadkach kryterium rozróżniającym jest bezpośrednia działalność zawodowa tych osób. W naszym wypadku geolog będzie działał w ramach pomocy technicznej, gdy jego badania,

wzgl. wykłady przyczynią się do zdobycia wiadomości, które mogą być natychmiast zużytkowane w pracy zawodowej kraju otrzymującego pomoc. Student będzie również spełniał ten warunek, gdy zdobyte przez niego wiadomości zostaną wykorzystane w jego własnym kraju, dla rozwoju gospodarki czy służby publicznej.

W ramach wymiany handlowej pomoc techniczna jest często uzupełnieniem, wynikiem a nawet warunkiem zawartych transakcji czy układów. Przestaje być pomocą tam, gdzie zaczyna się propaganda, prace poszukiwawcze zmierzające do uzyskania wielkich zysków lub misje mające na celu uzyskanie koncesji. Nie wchodzi ona również w rachubę przy pożyczkach kapitałów, wzgl. urządzeń, lub gdy się coś buduje, a nie dochodzi do upowszechnienia wiedzy technicznej. Pomoc przestaje wtedy być pomocą. Dochodzi do głosu polityka, której wpływ na gospodarkę kraju otrzymującego pomoc jest zwykle szkodliwy.

Dotychczasowa polityka udzielania pomocy technicznej krajom nierozwiniętym posługiwała się pięcioma głównymi środkami, oddziaływującymi dość różnorodnie na życie gospodarcze krajów otrzymujących pomoc. Są to:

a) Misje ekspertów, które mają na celu ustalić diagnozę i zalecić pewną terapię.

b) Tworzenie nowych kadr poprzez udzielanie stypendiów na studia w krajach rozwiniętych.

c) Dostarczanie dokumentacji, książek, aparatu laboratoryjnego itp.

d) Organizacja konferencji, seminariów — powinny one jednak mieć charakter międzynarodowy, udział w nich powinni brać praktycy i powinny się przyczyniać do rozwoju gospodarczego i socjalnego.

e) Tworzenie ośrodków wzorowych w rolnictwie, przemyśle i handlu.

Wszystkie te zamierzenia powinny prowadzić do jednego celu: w jaki sposób należy wykorzystać dostępne środki finansowe dla celów inwestycyjnych w gospodarce kraju otrzymującego pomoc. Potrzebne są tu jeszcze studia ogólne problemów ekonomicznych, socjalnych, finansowych i administracyjnych, których zadaniem byłoby lepsze zorganizowanie produkcji i obrotu. Dalej studia szczegółowe dotyczące ujęcia zagospodarowania poszczególnych zasobów naturalnych i wreszcie opracowanie programów, wzgl. planów uruchomienia inwestycji.

Europejska pomoc techniczna jest kierowana do krajów opóźnionych głównie bezpośrednio, jednakże nie można tu pominąć udziału Europy w pomocy technicznej udzielonej przez Organi-

zację Narodów Zjednoczonych. Jest ona stosunkowo skromna i wyraża się rocznie kwotą zaledwie 80 milionów dol., które rozdzielone są dość nierównomiernie, co uwidacznia poniższe zestawienie:

Afryka	— 13%
Ameryka Łacińska	— 30%
Azja (bez Chin i Bliskiego Wschodu)	— 35%
Europa	— 7%
Bliski Wschód	— 15%
Razem	— 100%

Kontynent afrykański jest potraktowany gorzej niż Ameryka Łacińska i Bliski Wschód, biorąc pod uwagę wyłącznie różnicę w zaludnieniu. Natomiast udział Europy w pomocy udzielanej przez ONZ jest stosunkowo duży i wynosi: 34% w kredytach, 35% w udziale ekspertów europejskich i 47% w stypendiach ufundowanych przez kraje europejskie w ramach ONZ.

Europa kieruje swą pomoc gospodarczą dla Afryki i innych kontynentów nie tylko w ramach i za pośrednictwem organizacji multilateralnych, ale również bezpośrednio, poprzez układy zawierane z krajami zainteresowanymi w utrzymaniu stosunków i współpracy. Pomoc dla tych krajów, to przede wszystkim ludzie włączeni w tę akcję, kredyty oraz ustalenie do jakich krajów pomoc ta jest kierowana. Studia opracowane przez Komisję Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej wykazują, że ilość ekspertów skierowanych do krajów opóźnionych w rozwoju wynosi około 40 tys. (ze St. Zjed. 6 tys., z krajów bloku socjalistycznego 6 tys., z Francji 17 tys., z ONZ 3 tys. i 8 tys. z pozostałych krajów, głównie innych krajów Europy Zachodniej). Ilość stypendiów udzielonych studiującym z krajów opóźnionych w rozwoju wynosi 25 tys. (St. Zj. przyznają 8 tys. stypendiów, ONZ — 6 tys., Francja — 3 tys., kraje socjalistyczne 2 tys. i 6 tys. z pozostałych krajów, głównie krajów Europy Zachodniej).

Wysokość kredytów przyznanych krajom opóźnionym, tytułem pomocy gospodarczej, wynosiła w r. 1960 — 540,7 milionów dol. (w tym kraje Europy Zach. — 204,7 milionów dol., Stany Zjedn. 189,5 milionów dol., W. Brytania — 22,4 milionów dol. i kraje socjalistyczne 124,1 milionów dol.). Wysiłek krajów europejskich jest więc nieproporcjonalnie duży. Biorąc pod uwagę kraje Europy Zachodniej z W. Brytanią i kraje socjalistyczne (gdzie również przeważają kraje europejskie) widzimy, że partycypują one w udzielanych kredytach w wysokości 65% ogólnej sumy. W zakresie pomocy udzielonej w przyznawaniu stypendium i ilości wysyła-

nych ekspertów udział ten jest jeszcze wyższy, gdyż kraje europejskie uczestniczą więcej niż proporcjonalnie w kosztach poniesionych z tego tytułu przez ONZ. Co prawda sprzyja temu fakt, że koszty wysyłania eksperta europejskiego są niższe od kosztów amerykańskich czy też ONZ.

Z tego samego źródła pochodzi również zestawienie udzielonej pomocy przypadającej na poszczególne części świata:

Afryka otrzymuje	około	— 200	mln	dol.	rocz.	tj.	37%
Azja (bez Bliskiego Wschodu)	„	— 140	„	„	„	„	26%
Europa	„	— 15	„	„	„	„	3%
Ameryka Łacińska	„	— 70	„	„	„	„	13%
Bliski Wschód	„	— 41	„	„	„	„	7%
Pomoc międzyregionalna	„	— 74	„	„	„	„	14%
Razem:		— 540	mln	dol.	rocz.		100%

Krajami uprzywilejowanymi pod względem europejskiej pomocy bezpośredniej są więc kraje afrykańskie — otrzymują one więcej niż kraje azjatyckie o znacznie większym zaludnieniu. Ale jedno zastrzeżenie: Porównanie rozdziału pomocy według części świata wykazuje, że pomoc udzielana przez ONZ, pomijając już szczupłość środków, jest znacznie mniej efektywna właśnie dla krajów afrykańskich.

NOWE FORMY I RÓŻNE ASPEKTY POMOCY DLA AFRYKI

Ostatnie dwa lata, szczególnie burzliwe w niektórych krajach afrykańskich, świeżo uzyskujących niepodległość, wykazały, że najlepszą formą pomocy dla tych krajów jest pomoc udzielona poprzez ONZ, względnie jej liczne biura i komisje. Niestety, jak widzieliśmy poprzednio, kredyty którymi dysponuje ONZ są zbyt szczupłe, a ilość dysponentów w ramach ONZ zbyt wielka, by pomoc ta była efektywna i przyczyniła się do szybkiego wzrostu gospodarczego krajów afrykańskich.

Korzystanie z pomocy zagranicznej stało się powszechnym zjawiskiem w krajach gospodarczo nierozwiniętych. Problem ten przysparza krajom Czarnego Lądu wiele kłopotów, gdyż pojęcie „pomocy" miało wiele znaczeń na kontynencie afrykańskim, gdzie świeża jest pamięć Afrykanów o środkach i metodach pomocy stosowanych przez metropolię, której głównym celem było zabezpieczenie własnych interesów.

Do chwili, w której kraje afrykańskie uzyskały niepodległość, jakikolwiek rozwój gospodarczy i postęp zależał od metropolii. Szerokim strumieniem płynęły wtedy do krajów afrykańskich prywatne kapitały. Od kiedy jednak teren afrykański stał się

„niepewny politycznie", a daleko posunięta samodzielność niektórych państw afrykańskich zaczęła wywoływać niepokój prywatnych posiadaczy kapitałów, nastąpiło osłabienie dopływu pieniądza z tych źródeł. Lukę w tej dziedzinie zaczęła wypełniać pomoc finansowa ze strony organizacji i instytucji międzynarodowych. Kraje afrykańskie, w większym jeszcze stopniu aniżeli brak pieniądza, odczuwają brak techników, lekarzy, nauczycieli i specjalistów gospodarczych. Braki te powodują, że w krajach afrykańskich występują często zaskakujące kontrasty. W Nigerii na przykład, w Port Harcourt, mamy kupców murzyńskich, których obroty sięgają setek tysięcy funtów, a organizacja zbytu nie ustępuje organizacji nowoczesnych domów towarowych. Jednocześnie na rynkach odległych zaledwie o kilkadziesiąt kilometrów zabroniona jest sprzedaż mięsa bez skóry, aby upewnić kupującego, że nie jest to mięso ludzkie [2]. Afryka wymaga więc wszechstronnego programu pomocy, który obejmowałby, niezależnie od funduszów na realizację planów rozwoju gospodarczego, również dopływ ludzi zdolnych wykształcić i przygotować nowe kadry.

Dotychczasowe zasady lokowania prywatnych kapitałów w Afryce polegały na inwestowaniu na terenach obfitujących w atrakcyjne surowce i złoża najbardziej wydajne, gwarantujące wysokie i szybkie zyski. W miarę eksploatacji terenu, szukano nowych obszarów, w które można by z korzyścią inwestować. Taka polityka kapitału zagranicznego doprowadziła w Afryce do powstania na mapie kontynentu „białych plam" — zupełnego braku aktywności.

Zmiany polityczne w Afryce wpłynęły bardzo silnie na zmianę struktury i rozmiarów pomocy ze strony metropolii. Analizując tę pomoc, trudno jest w wielu przypadkach ustalić granicę między pomocą udzielaną w interesie ludności afrykańskiej, a pomocą — w interesie metropolii. Belgia na przykład koncentrowała swą pomoc głównie na terytorium powiernicze Ruanda-Urundi, natomiast w Kongu były inwestowane raczej kapitały prywatne. Zresztą pomoc ta była niewielka i wynosiła rocznie zaledwie około 12 mln. dol. Znacznie większe były rozmiary pomocy, której udzieliła Francja swoim posiadłościom afrykańskim. W ciągu ostatnich lat pomoc ta wyrażała się sumą przeciętnie 250 milionów dolarów rocznie, a w 1959 r. osiągnęła nawet 500 milionów dolarów. Portugalia nie przeznaczała dla swych afrykańskich posiadłości niemal żadnych środków pomocy, są one traktowane jako prowincje zamorskie macierzystego kraju. Pomoc Wielkiej Brytanii

---

[2] J. Bauer, *West African Trade*, London, 1954, University Press.

dla jej posiadłości afrykańskich udzielana jest w około 30% w formie długoterminowych kredytów. Pozostałą część funduszów przeznacza się na finansowanie planów rozwoju gospodarczego i na pokrywanie deficytów budżetowych. Przeciętnie rocznie wydatkowuje się około 70 mil. dol. z czego około 40% otrzymują brytyjskie posiadłości w Afryce Wschodniej, a zaledwie 20% kraje Afryki Zachodniej, z pozostałych 40% korzystały Federacje Rodezji i Niasy oraz Republika Południowo-Afrykańska.

Obecnie kraje afrykańskie mogą nawiązywać bezpośrednio kontakty międzynarodowe, co osłabia dotychczasowe pozycje krajów dawnych kolonizatorów. Również od kilku lat obserwuje się znaczny wzrost sum przeznaczonych na pomoc dla krajów gospodarczo słabo rozwiniętych, w tej liczbie również dla kontynentu afrykańskiego. Udzielają jej kraje socjalistyczne, oraz kapitalistyczne w Europie, Ameryce Północnej, a nawet Australii. Obok tego dużą aktywność na tym polu zaczynają przejawiać instytucje i organizacje międzynarodowe. W r. 1958 pomoc dla Afryki osiągnęła 18% wartości eksportu afrykańskiego, równocześnie jednak wzrosło znacznie zadłużenie krajów afrykańskich wobec zagranicy. W tym samym roku Afryka po raz pierwszy otrzymała pomoc od krajów obozu socjalistycznego, Związek Radziecki występuje po raz pierwszy z pomocą bilateralną. Równocześnie inne kraje socjalistyczne jak Polska, Czechosłowacja, Chińska Republika Ludowa, NRD, Rumunia i Węgry postawiły do dyspozycji państw afrykańskich, na warunkach kredytowych, środki finansowe na rozwój gospodarki. Łącznie kredyty udzielone przez kraje socjalistyczne krajom afrykańskim osiągnęły do 1960 r. sumę 800 mln. dolarów. Pojawienie się wśród kredytodawców państw socjalistycznych przesądza między innymi o poprawie warunków kredytowania krajów afrykańskich z publicznych źródeł państw kapitalistycznych.

Zainteresowanie gospodarcze St. Zjed. krajami Czarnego Lądu datuje się z okresu drugiej wojny światowej, kiedy po odcięciu źródeł surowców na Dalekim Wschodzie, trzeba ich było szukać gdzie indziej. Do r. 1951 pomoc amerykańska była kierowana prawie wyłącznie na perspektywiczny rozwój gospodarczy Liberii. W okresie 1952—1957 St. Zjedn. zawarły szereg układów o pomocy dla: Egiptu, Abisynii, Liberii i Libii, a później Ghany, Maroka, Sudanu i Tunezji. Pomoc udzielona przez St. Zjed. w obu tych okresach podporządkowana była względom politycznym i strategicznym. Przyjmuje się, że ponad 60% sum przeznaczonych w tym czasie na pomoc amerykańską dla Afryki skierowane zostało do krajów, z którymi St. Zjedn. były związane układami wojskowymi. Od r. 1957 następuje trzecia faza pomocy amerykańskiej dla Afryki.

Zmniejszył się w tym okresie udział środków na cele wojskowe, natomiast główna uwaga St. Zjedn. skierowana została na rozwój gospodarczy Afryki. Napływ prywatnych kapitałów amerykańskich zwiększa się w r. 1957 czterokrotnie w stosunku do r. 1951, również wzrosło zainteresowanie St. Zjedn. pomocą kierowaną za pośrednictwem instytucji międzynarodowych. Można niewątpliwie stwierdzić, że zainteresowanie St. Zjedn. krajami afrykańskimi wzmogło się znacznie w momencie, kiedy zaczęły z nimi nawiązywać stosunki kraje socjalistyczne. Pomoc dla Afryki udzielona przez St. Zjedn. kształtowała się w r. 1952 w wysokości 3,8 milionów dol. czyli 0,1% globalnej pomocy udzielonej przez St. Zjedn. innym państwom w tym roku, w r. 1960 wynosiła ona już 109 milionów dol. czyli 5% globalnej pomocy amerykańskiej [3].

W grupie państw żywo zainteresowanych Afryką znajduje się NRF, która w ostatnich czasach aktywizuje się silnie w udzielaniu pomocy krajom afrykańskim. Pierwszym osiągnięciem na tym polu było uzyskanie przez NRF praw obserwatora w ONZ-owskiej Komisji Regionalnej dla Afryki (ECA — *Economic Commision for Africa* w Adis-Abebie). Sudan, który pozostaje w ścisłych stosunkach z NRF, postawił na posiedzeniu tej Komisji wniosek o przyjęcie NRF w skład obserwatorów tej Komisji. Wniosek Sudanu został przyjęty przez większość członków Komisji. NRF przygotowała się do ekspansji gospodarczej na kontynent afrykański z niemiecką systematycznością. Już w r. 1956 powołane zostało do życia *Deutsche Afrika-Gesellschaft*, które ma za zadanie wszechstronnie rozwijać stosunki między NRF a krajami afrykańskimi. Ożywienie stosunków NRF z krajami Afryki rozpoczęło się od wzajemnej wymiany handlowej, a od r. 1952 zaczęło się cechować bezpośrednią ekspansją kapitału, którego napływ do Afryki osiągnął do r. 1961 kwotę ponad 40 milionów dol. Terenem penetracji NRF są głównie kraje Czarnej Afryki, co jest nawiązaniem do tradycji sprzed pierwszej wojny światowej, kiedy Niemcy posiadały tu kolonie. Pomoc ta przeznaczona jest głównie na rozwój produkcji surowcowej — wydobycie rud żelaznych i fosforytów — a więc minerałów najbardziej interesujących przemysł zachodnio-niemiecki.

Wykonanie ogromnych zadań, jakie stoją w chwili obecnej przed krajami Czarnego Lądu, nie jest możliwe bez stworzenia nowych form pomocy dla Afryki w postaci zorganizowanego, międzynarodowego wysiłku. Wiek XIX z jego ekspansją krajów europejskich na terenach afrykańskich był wiekiem dzielenia „placka" afrykańskiego, chociaż już wtedy mamy do zanotowania pierwszą między-

[3] „La Documentation Française", 4. VIII. 1960.

narodową konferencję, a właściwie kongres w Berlinie w latach 1884—1885, który zajmował się sprawami afrykańskimi i ustalił pewne zasady współpracy mocarstw europejskich. Po raz drugi zainteresowano się sprawami afrykańskimi po pierwszej wojnie światowej; gdy Niemcy zostały zmuszone do opuszczenia swych posiadłości kolonialnych, ówczesna Liga Narodów powołała do życia tzw. mandaty, które były pewną formą kontroli międzynarodowej nad tymi posiadłościami, ale w rezultacie rozszerzyły wpływy kolonialne w Afryce tropikalnej W. Brytanii, Francji i Belgii. W międzyczasie Afryka nie stanowiła przedmiotu żywszego zainteresowania ze strony organizacji międzynarodowych. Po r. 1945 powiernictwo przestało być jedyną płaszczyzną kontaktów organizacji międzynarodowych z krajami afrykańskimi. Można zaobserwować coraz większe zainteresowanie tych organizacji socjalnymi i ekonomicznymi warunkami życia ludności afrykańskiej, do czego niewątpliwie przyczyniają się nowe państwa afrykańskie i azjatyckie — członkowie ONZ.

Organizacja Narodów Zjednoczonych powinna być tą organizacją międzynarodową, która pomoże Afryce w wysiłkach zmierzających do wszechstronnego rozwoju młodych państw afrykańskich. ONZ ma już duże osiągnięcia w dziedzinie pomocy ekonomicznej, socjalnej i kulturalnej dla krajów afrykańskich. Dysponuje ona licznymi organami specjalistycznymi, liczną kadrą doradców i, niestety, dość szczupłymi funduszami na finansowanie tej pomocy. W działalności tej i programach Afryka zajmuje dość poważne miejsce. Zagadnieniami tymi zajmują się takie agencje jak: Ekonomiczna Komisja dla Afryki (ECA), Organizacja Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), UNESCO, Fundusz ONZ Pomocy Dzieciom (UNICEF) oraz Światowa Organizacja Zdrowia (WHO). Szczególnie ważne zadanie stoi przed Ekonomiczną Komisją dla Afryki, która powołana do życia w 1958 r. ma za zadanie likwidację pozostałości kolonializmu w dziedzinie ekonomicznej i socjalnej, doradctwo, organizację nowych dziedzin życia gospodarczego i społecznego itp. Trudno już dziś mówić o dorobku Komisji, ponieważ niewiele czasu dzieli nas od momentu jej powołania.

W pierwszym etapie działalności, Komisja podjęła i zrealizowała opracowanie przeglądu sytuacji ekonomicznej całego kontynentu w latach 1950—1957. Jest to jedyny źródłowy materiał o gospodarce wszystkich krajów afrykańskich. Na drugiej i trzeciej sesji Komisji w latach 1960—1961 zajmowano się aktualną sytuacją gospodarczą Afryki i kierunkami rozwoju krajów afrykańskich. Ekonomiczna Komisja dla Afryki nie jest w stanie ogarnąć wszystkich problemów kontynentu, powstaje więc duży margines dla działalności wyspecjalizowanych agencji ONZ, które po powstaniu

Komisji odgrywają nadal poważną rolę w Afryce. Istnienie Komisji przyczyniło się do koordynacji pracy wielu z tych agencji. Do najbardziej aktywnych agencji na terenie Afryki zaliczyć należy Organizację Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), następnie Światową Organizację Zdrowia (WHO), UNESCO jako instytucja powołana do szerzenia oświaty i kultury, Radę Pomocy Technicznej, oraz Fundusz Specjalny ONZ.

Niezależnie od przedstawionych tu instytucji ONZ, na terenie Afryki działa cały szereg instytucji międzynarodowych, nie związanych z ONZ. Należą do nich przede wszystkim: Międzynarodowy Bank Odbudowy i Rozwoju (IBRD), Międzynarodowy Fundusz Monetarny (MF), oraz Administracja Międzynarodowej Współpracy (ICA) i ostatnio powołany do życia Europejski Ekonomiczny Fundusz Rozwoju. Ogółem IBRD i ICA udzieliły krajom afrykańskim w latach 1948—1959 kredyt w wysokości 850 milionów dol., jednakże co do charakteru i celów pomocy udzielonej przez te agencje pojawiły się głosy krytyczne państw afrykańskich. Wielotorowość wysiłków, zmierzających do rozwoju gospodarczego Afryki, odbija się często niekorzystnie na ich efektywności i szybkości oddziaływania. Dlatego wydaje się rzeczą konieczną wyposażenie już istniejącego organu, jakim jest Ekonomiczna Komisja dla Afryki, w większe uprawnienia, przy pomocy których mogłaby ona koordynować różnorodne wysiłki.

Kraje afrykańskie są w chwili obecnej w położeniu wyjątkowym i na wielkim zakręcie historycznym, zrozumienie tego stworzy nowy obszar spokoju i dobrobytu na świecie. Jednakże wymaga to wyrzeczenia się własnych egoistycznych interesów, i przezwyciężenia przestarzałych teorii gospodarczych, na co wskazywał Gunnar Myrdal w swym dziele *Economic Theory and Under-developed Regions*.

Roman Chorośnicki

Źródła

1 Gunnar Myrdal *Economic Theory and Under-developed Regions*, Londyn 1957.
2 *Consolidated Report on Programme Appraisals 1959—1964*, United Nations, N. York 1960.
3 *Economic Survey of Africa since 1950*, United Nations, N. York 1959.
4 *World Economic Survey*, United Nations, N. York.

THOMAS MERTON

A U T O B I O G R A F I A

IV. DZIECI NA TARGOWISKU

1

Miałem długą drogę do przebycia, dłuższą niż przepłynięcie Atlantyku. Może Styks będąc tylko rzeką nie wydaje się tak straszliwie szeroki. Ale to nie dla jego szerokości tak trudna jest ta przeprawa, zwłaszcza jeżeli staramy się wyjść z piekła, a nie dostać się do niego. I tak, tym razem, chociaż opuściłem Europę, pozostawałem nadal w piekle — jednak nie z braku prób szukania wyjścia.

Była to burzliwa podróż. Gdy tylko się dało, chodziłem po pustych, szerokich pokładach statku, ociekających pianą. Albo stawałem na samym przodzie okrętu, skąd mogłem obserwować jak dziób jego toruje sobie drogę wrzynając się w góry wody nalatujące na nas. I trwałem tam uczepiony u relingu podczas gdy statek przechylał się i wzbijał w mokre niebo unosząc się na szalejącym pod nim morzu, a wszystkie jego grodzie i wiązania skarżyły się i jęczały.

Gdy dopłynęliśmy do Wielkich Ławic morze uspokoiło się i zaczął padać śnieg; leżał na cichych pokładach i nadawał im białość w mrokach wieczoru. Zapewne cisza i spokój tego śniegu spowodowały, iż wyobraziłem sobie, że moje nowe idee rodzą we mnie wewnętrzny pokój.

Coprawda byłem na drodze do nawrócenia. Nie było to jeszcze właściwe nawrócenie, ale zawsze nawrócenie. Stawałem się komunistą.

W takim sformułowaniu to brzmi jak gdybym stwierdzał: „Zapuszczałem wąsy". W rzeczywistości nie mogłem jeszcze zapuścić wąsów, a w każdym razie nie śmiałem robić prób w tym celu. Przypuszczam, że mój komunizm był równie mało dojrzały jak moja twarz — ta nieco skwaszona, zafrasowana angielska twarz z mojej paszportowej fotografii. A jednak, o ile się w tym rozeznaję, to był szczery i całkowity krok do nawrócenia moral-

nego, taki, na jaki mogłem się zdobyć przy moich własnych, ówczesnych światłach i pragnieniach.

Wiele rzeczy przydarzyło mi się od czasu, kiedy opuściłem to względne schronienie w Oakham i uzyskałem swobodę zaspokajania w świecie wszystkich moich pożądań — nadszedł więc czas na wielkie przegrupowanie uznanych przeze mnie wartości. Nie mogłem już uciec od prawdy. Czułem się zanadto nieszczęśliwy i było oczywiste, że mój dziwny, nieokreślony, samolubny hedonizm zaprowadził mnie na fałszywe drogi.

Nie potrzebowałem zastanawiać się długo nad rokiem spędzonym w Cambridge, aby się przekonać, że wszystkie moje marzenia o fantastycznych przyjemnościach i rozkoszach były głupie i szalone, że wszystko, po co sięgnąłem, przemieniło się w popiół w moich dłoniach, a w dodatku i ja sam przeobraziłem się w wysoce niemiłego osobnika — stałem się próżny, zajęty sobą, rozwiązły, słaby, niezdecydowany, zmysłowy, lubieżny i pyszny. Zrobiło się ze mnie coś zupełnie nieudanego. Nawet widok mojej twarzy w lustrze wystarczał, aby wzbudzić we mnie obrzydzenie.

Kiedy zacząłem dochodzić przyczyn tego stanu, grunt był już przygotowany. Umysł mój patrzył w twarz temu, co zdawało się być otwartą bramą mego duchowego więzienia. Już przed czterema laty przeczytałem po raz pierwszy Manifest Komunistyczny i nigdy go całkowicie nie zapomniałem. Potem, kiedy pojechałem na lato do New Yorku, znajdowałem „New Masses"[1] leżące w pracowniach moich przyjaciół i rzeczywiście mnóstwo osób z pośród moich znajomych albo już należało do partii albo bliskie było wstąpienia do niej.

Kiedy teraz nadszedł czas mojego wewnętrznego porachunku, nic dziwnego, że uczyniłem to przenosząc mój duchowy stan w dziedzinę historii ekonomii i walki klas. Innymi słowy doszedłem do wniosku, że nie tyle ja sam byłem winny mojemu nieszczęściu, co społeczeństwo, w którym żyłem.

Zastanowiłem się nad rodzajem człowieka, którym byłem tak obecnie jak i w Cambridge, którego sam ze siebie zrobiłem, i zobaczyłem jasno, że jestem produktem mojej epoki, mojego społeczeństwa i mojej klasy. Wydał mnie egoizm i brak odpowiedzialności mojego materialistycznego wieku. Ale czego nie dostrzegłem to faktu, że moja epoka i moja klasa grały tu tylko uboczną rolę. Nadały mojemu egoizmowi, mojej pysze i innym moim grzechom szczególne cechy małostkowej a wyniosłej arogancji właściwej naszemu wiekowi; ale to była tylko powierzchowna powłoka. Pod

[1] Amerykańskie pismo skrajnie lewicowe.

nią kryła się zawsze ta sama historia chciwości, rozwiązłości i samolubstwa, trzech pożądliwości wylęgających się w bujnym, przegniłym poszyciu tego gąszczu, który nieraz ogólnie nazywa się „światem", i to w każdej epoce i w każdej klasie.

„Jeśli kto miłuje świat, nie masz w nim miłości Ojca. Albowiem wszystko, co jest na świecie: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota." (I Jan 2, 16).

To znaczy, że wszyscy ludzie żyjący jedynie według swoich pięciu zmysłów i nie szukający niczego poza nasyceniem swoich przyrodzonych apetytów żądnych rozkoszy, dobrej opinii i władzy odcinają się od tej miłości, która jest pierwiastkiem wszelkiej duchowej żywotności i wszelkiego szczęścia, bo ona jedna wybawia nas z nagiej pustyni naszego własnego wstrętnego egoizmu.

Prawdą jest, że świat materialistyczny, tak zwana kultura, która rozwinęła się pod czułą opieką kapitalizmu, wytworzyła to, co wydaje się być ostateczną granicą takiego „ducha świata". I nigdzie — może poza analogiczną społecznością pogańskiego Rzymu — nie było takiego rozkwitu tanich, płytkich i obrzydliwych pożądań i próżności jak w tym świecie kapitalistycznym, gdzie nie ma zła, którego by się nie popierało i nie pielęgnowało dla dorobienia się pieniędzy. Żyjemy w społeczeństwie, którego cała polityka zmierza do podniecania wszystkich nerwów ludzkiego organizmu i utrzymania ich w stanie najwyższego i sztucznego napięcia, do dociągania każdego ludzkiego pragnienia do ostatecznej granicy i stwarzania możliwie największej liczby nowych pragnień i syntetycznych namiętności w celu zaspokojenia ich produktami naszych fabryk, naszych gazet, sal kinowych i całej reszty.

Jako syn artysty byłem urodzonym i zaprzysiężonym wrogiem wszystkiego, co można by określić przymiotnikiem *bourgeois*, „burżujski". A teraz trzeba mi było tylko wyrazić tę nienawiść w terminach ekonomicznych i nadać jej szerszy zasięg niż przedtem — to znaczy włączyć w nią wszystko, co mogłoby być zaklasyfikowane jako choćby połowiczny faszyzm, jak na przykład D. H. Lawrence'a i wielu artystów, którym zdawało się, że są buntownikami, chociaż nimi wcale nie byli — i moja nowa religia była już gotowa do użytku.

Nie ma wątpliwości, że świat współczesny znajduje się w strasznym położeniu i że jego wojny i kryzysy, jego dzielnice nędzarzy i wszystkie tym podobne zła są zasadniczo owocem niesprawiedliwego ustroju społecznego, ustroju, który powinien zostać zreformowany i oczyszczony lub zastąpiony innym. Ale jeśli ty jesteś w błędzie, czy to znaczy, że ja mam słuszność? Jeśli ty jesteś

zły, czy to dowodzi, że ja jestem dobry? Trudno przypuścić, żeby członkowie tej samej rasy ludzkiej, nie zmieniwszy nic prócz swych pojęć, mogli nagle całkowicie zawrócić z drogi i stworzyć społeczeństwo doskonałe, skoro w przeszłości byli zdolni do tworzenia tylko systemów niedoskonałych i w najlepszym razie mających w sobie tylko cień sprawiedliwości.

Jak mówię, możliwe, że ta nadzieja, która zaczęła wzbierać w mojej piersi na pokładzie statku w dziesięciodniowej podróży via Halifax do New Yorku, była głównie subiektywna i iluzoryczna. Może była to tylko przypadkowa asocjacja świeżego powietrza i poczucia zdrowia z mnóstwem dobrych postanowień i nowymi przekonaniami. Dołączyło się do tego moje osobiste przeświadczenie, wynikające z niepewnego i niekierowanego dążenia do poprawy moralnej, że powinienem teraz poświęcić się pracy dla ogólnego dobra i przynajmniej w pewnej mierze skierować umysł ku wielkim problemom mojej epoki.

Nie wiem, ile w tym wszystkim było dobrego, ale sądzę, że jednak tkwiło w tym pewne dobro. Przypuszczam, że było nim przyznanie się do mojego dotychczasowego egoizmu i pragnienie zadośćuczynienia za niego przez rozwinięcie jakiejś społecznej i politycznej świadomości. I wówczas, w pierwszej gorliwości, czułem się zdolny do ofiar dla osiągnięcia tego celu. Pragnąłem poświęcić się sprawom pokoju i sprawiedliwości w świecie. Chciałem uczynić coś pozytywnego dla przerwania i odwrócenia wzrastającego rozpędu, który miał rzucić cały świat w nową wojnę — i miałem poczucie, że mogę w tej dziedzinie coś zdziałać, nie sam, ale jako członek aktywnej i głośnej grupy.

W jasne, lodowato zimne popołudnie, minąwszy Latarnię w Nantucket zobaczyliśmy po raz pierwszy długą linię płaskiego, żółtego wybrzeża Long Island, jaśniejącą blado w słońcu grudniowym. Ale kiedy wpływaliśmy do portu w New Yorku, zapalały się już światła błyszczące jak klejnoty w jasnych, ostro rysujących się budynkach. Wielkie, dobroduszne miasto, zarazem młode i stare, doświadczone i niewinne, napełniało swoim krzykiem i wrzawą noc zimową, kiedy przejeżdżaliśmy koło Battery i wpłynęliśmy w North River. Byłem rad, bardzo rad, że znajduję się tu jeszcze raz w roli imigranta.

Zeszedłem na molo z przemożnym poczuciem ufności i obejmowania tego miasta w posiadanie. „New York! jesteś moim, kocham ciebie". To jest ten radosny uścisk, którym to wielkie, dzikie miasto obdarza swoich miłośników — jak domyślam się po większej części na ich zgubę. Z pewnością i mnie nie wyszedł on na dobre.

Wobec fermentu, jaki panował wtedy w moim umyśle, chciałem przez chwilę zapisać się na kursa do Nowej Szkoły Badań Socjologicznych w błyszczącym, czarnym gmachu przy ulicy Dwunastej. Ale łatwo przekonano mnie, że lepiej byłoby dla mnie ukończyć regularne studia uniwersyteckie i otrzymać odpowiedni dyplom. Rozpocząłem więc wszystkie skomplikowane wstępne starania, aby zostać przyjęty na uniwersytet Columbia.

Wyszedłem z metro na ulicy sto szesnastej. Wszędzie dokoła obejścia uniwersytetu leżały zwały brudnego śniegu i poczułem wilgotne, lekko podniecające powietrze Wyżu Morningside w porze zimowej. Wielki, brzydki gmach Uniwersytetu zwracał się do świata nacechowany bezpretensjonalną celowością; przez jego szklane drzwi wchodzili i wychodzili ludzie, nie mający żadnego wyróżniającego stroju tak charakterystycznego dla studentów z Cambridge — żadnych różnokolorowych krawatek, kurtek sportowych i szalików ani tweedów i bryczesów — wolni od jakiejkolwiek pozy, ubrani w zwykłe, szare płaszcze mas miejskich. Miało się wrażenie, że wszyscy ci ludzie są poważniejsi, a zarazem bardziej pokorni, ubożsi, może bardziej przemądrzali, ale z pewnością pracowitsi niż moi koledzy z Cambridge.

Uniwersytet Columbia był prawie zupełnie odarty z maskaradowego akademickiego rytuału. Birety i togi były używane tylko przy pewnych okazjach, na które w gruncie rzeczy nikt nie miał obowiązku uczęszczać. Ja tylko raz i to czysto przypadkowo zostałem w jedną z nich zamieszany, już w kilka miesięcy po otrzymaniu dyplomu, który także dostawało się po prostu w kartonowym futerale, przez okno podobne do okienka pocztowego w biurze rejestracyjnym w hallu Uniwersytetu.

W porównaniu do Cambridge ten wielki, pokryty sadzą zespół warsztatów nauki był pełen światła i świeżego powietrza. W całej atmosferze odczuwało się — przynajmniej przez kontrast — jakąś niezafałszowaną żywotność. Może i z tego powodu, że większość studentów musiała ciężko pracować, ażeby opłacić godziny wykładów. Cenili więc sobie to, co w zamian dostawali, nawet jeśli nie było pierwszorzędnej wartości. Była tam także wielka, jasna, błyszcząca, nowa biblioteka, z dość skomplikowanym systemem rewersów i świateł przy centralnej wypożyczalni książek. Wkrótce wyszedłem stamtąd z pełnym naręczem tomów, które wówczas wzbudzały we mnie dziś trudne do zrozumienia zainteresowanie. Myślę jednak, że to nie same te dzieła tak mnie podniecały, ale raczej moje własne poczucie energii i moje postanowienia były powodem, że wszystko wydawało mi się bardziej interesujące niż było w rzeczywistości.

Co na przykład tak oczarowało mnie w książce o estetyce Yrjö Hirna? Nie mogę sobie tego przypomnieć. Mimo mojego prawie wrodzonego wstrętu do platonizmu cieszyłem się *Enneadami* Plotyna w łacińskim przekładzie Marsilia Ficina. Prawda, że istnieje duża różnica pomiędzy Platonem a Plotynem, ale nie jestem na tyle filozofem, żeby próbować określić na czym ona polega. Dzięki Bogu, nie będę musiał już wysilać się na takie próby. Ale w każdym razie przydźwigałem ten olbrzymi tom do metra, a potem pociągiem na Long Island aż do domu w Douglaston. Miałem tam pokój z wielką oszkloną szafą biblioteczną pełną broszur komunistycznych i książek o psychoanalizie, wśród których kupiona kiedyś w Rzymie Wulgata małego formatu leżała nieczytana i nie mająca zastosowania...

Z jakiegoś powodu zainteresowałem się gwałtownie Danielem Defoe, przeczytałem jego życie i zagłębiłem się w całą jego dziwaczną pracę dziennikarską, którą uprawiał poza *Robinsonem Crusoe*. Zrobiłem też sobie bohatera z Jonathana Swifta z powodu jego stylu. Przypominam sobie, że mniej więcej w maju tego roku poszedłem do antykwarni uniwersyteckiej i sprzedałem tam egzemplarz esejów T. S. Eliota i mnóstwo innych książek, których chciałem się pozbyć w imię świadomej reakcji przeciwko zamiłowaniom artystycznym, jak gdyby one były zanadto „burżujskie" dla mojej nowej, poważnej i praktycznej osobowości.

Wreszcie, z powodu szerokości ogólnego programu studiów amerykańskich uniwersytetów, które zamiast próbować wyuczyć cię dokładnie jednej dyscypliny starają się dać swoim studentom jakieś pojęcie o wszystkich przedmiotach, zainteresowałem się potrochu geologią i ekonomią, a za to przeklinałem w duchu obszerny i ogólnikowy cykl wykładów o wydarzeniach bieżących, nazwany — „Cywilizacja współczesna", który był obowiązkowy dla studentów drugiego roku bez względu na ich upodobania.

Wkrótce przyswoiłem sobie ekonomiczny i pseudo-naukowy żargon właściwy studentom uniwersytetu Columbia i zaaklimatyzowałem się zupełnie w tej nowej atmosferze, która wydała mi się bardzo swojska. I prawda, Columbia w porównaniu do Cambridge była bardzo przyjazną uczelnią. Jeżeli chciałeś pójść zapytać się o coś któregoś z profesorów, asystentów czy dziekanów, to mówił ci w sposób mniej lub więcej prosty to, o co ci chodziło. Jedynym utrudnieniem było, że musiałeś zwykle czekać pół godziny zanim ci się udało do niego dostać. Ale z tą chwilą, nie spotykałeś się już z pompatycznym owijaniem rzeczy w bawełnę ani z dziwacznymi wybiegami z domieszką subtelnych akademickich aluzji i nudnych dowcipów, czego należało się spodziewać prawie zaw-

sze w Cambridge, gdzie wszyscy przybierali swój własny, odrębny sposób bycia i silili się na własny, odrębny styl. Myślę, że w atmosferze uniwersytetu łatwo wyrabia się taka sztuczność. Bo absolutna szczerość w obcowaniu z wieloma pokoleniami studentów wymaga od człowieka albo nadprzyrodzonej prostoty, albo w porządku przyrodzonym jakiejś heroicznej pokory.

Był — i jeszcze jest na uniwersytecie Columbia człowiek, który, zresztą wraz z kilkoma innymi wykładowcami, odznaczał się właśnie takim rodzajem heroizmu. Mówię o Marku Van Doren.

W okresie pierwszego mego semestru w Columbii, tej zimy 1935 r. następującej zaraz po dwudziestej rocznicy moich urodzin, Marek wykładał jakąś część swojego „cyklu angielskiego" w jednej z sal w Hamilton Hall, której okna rozmieszczone między wielkimi kolumnami wychodziły na odrutowany tor południowego boiska sportowego. Rozsiadało się tam z dwunastu czy piętnastu studentów, przeważnie w okularach i z niedbale wyszczotkowanymi głowami. Jednym z nich był mój przyjaciel Robert Gibney.

Były to wykłady z literatury angielskiej bez żadnej obcej przymieszki. Odpowiadały ściśle swojemu przedmiotowi: mówiły o literaturze angielskiej osiemnastego wieku. A literatura była w nich przedstawiona nie jako historia lub socjologia, nie jako ekonomia albo szereg przykładów z dziedziny psychoanalizy, ale *mirabile dictu* po prostu jako literatura.

Zastanawiałem się w duchu kim jest ten nadzwyczajny człowiek Van Doren, który, wyznaczony do uczenia literatury, właśnie jej uczy — mówi o stylu, o książkach, o poezji i sztukach teatralnych, nie odbiega nagle od rzeczy wdając się w biografie poetów i powieściopisarzy i nie wynajduje w ich dziełach mnóstwa subiektywnych wypowiedzi, których tam nigdy nie było. Kim jest ten człowiek, który nie potrzebuje nic udawać ani przesłaniać przepaści wielkiego nieuctwa całą masą opinii, przypuszczeń i niepotrzebnych faktów należących do innego przedmiotu? Kim jest ten, który naprawdę kocha to, czego ma uczyć, a nie nienawidzi skrycie całej literatury ani nie żywi wstrętu do poezji udając jednocześnie, że jest profesorem tych przedmiotów?

Już to samo, że Columbia posiada takich ludzi, którzy zamiast niepostrzeżenie tępić całą literaturę przez zakrywanie i zagrzebywanie jej pod rzeczami nie mającymi z nią związku, rzeczywiście oczyszczają i kształcą pojęcia swoich studentów ucząc ich jak trzeba czytać książki i jak rozróżniać dobrą książkę od złej, prawdziwy styl od fałszu i pastiszu — już to samo napełniło mnie wielkim szacunkiem dla mojego nowego uniwersytetu.

Marek wchodził do pokoju i bez żadnych wstępnych korowodów zaczynał mówić o tym, co miało być omawiane. Przeważnie stawiał pytania. Były one doskonale dobrane i jeśli starałeś się odpowiadać na nie inteligentnie, uświadamiałeś sobie, że wiesz dużo rzeczy, z których znajomości nie zdawałeś sobie dotąd sprawy i których rzeczywiście przedtem nie wiedziałeś. On to „wywołał" u ciebie tę wiedzę swoim zapytaniem. Jego wykłady były naprawdę „edukacją" wyprowadzały z ciebie różne rzeczy, sprawiały, że Twój umysł zdobywał się na wyraźne sformułowanie swoich własnych idei. Nie sądźcie, że Marek Van Doren faszerował po prostu studentów swoimi poglądami, a potem utrwalał je w ich umyśle każąc im wypowiadać je jako ich własne. Bynajmniej — posiadał tylko dar udzielania im czegoś ze swego żywego zainteresowania dla przedmiotu, czegoś z własnego sposobu jego ujmowania, ale rezultaty bywały czasem zupełnie zaskakujące, to znaczy dobre, ale przez niego samego nieoczekiwane, rzucające światła, których on sam czasem nie przewidział.

Bezsprzecznie człowiek mogący tak wykładać rok po roku — (choć Marek był wtedy młody a jest nim i teraz) — nie tracąc czasu na schlebianie swoim uczniom i pozyskiwanie ich sobie ekscentrycznością, czy dowcipami, czy wybuchami temperamentu, bez powtarzających się tyrad i całych godzin gróźb i zarzutów mających na celu zamaskowanie faktu, że sam profesor przyszedł nieprzygotowany — człowiek, który może się obejść bez tych wszystkich nieistotnych dodatków, przynosi zaszczyt swemu zawodowi i czyni go naprawdę płodnym. Co więcej, jego powołanie wzamian i jego samego rozwija i uszlachetnia. I tak powinno być, nawet i w porządku przyrodzonym, a o ileż więcej w porządku łaski!

Wiem, że Marek nie jest obcy i temu porządkowi łaski, ale nawet rozważając jego pracę nauczycielską jako powołanie w porządku przyrodzonym widzę, że Opatrzność użyła go względem mnie za narzędzie bardziej bezpośrednie niż on sam mógł przypuszczać. Bo jak teraz zdaję sobie sprawę, wpływ trzeźwego i rzetelnego intelektu Marka i jego sposobu traktowania przedmiotu bez wybiegów, z całą uczciwością i obiektywizmem przygotowywał poniekąd mój umysł na przyjęcie zdrowego posiewu filozofii scholastycznej. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego, bo sam Marek był obeznany przynajmniej z niektórymi z scholastyków współczesnych jak Maritain i Gilson. Był też przyjacielem amerykańskich neo-tomistów: Mortimera Adlera i Richarda McKeona, którzy zaczęli wykładać w Columbii, ale musieli się przenieść do Chicago, bo Columbia jeszcze nie dojrzała do tego, żeby wiedzieć, co o nich sądzić.

Niezawodnie temperament intelektualny Marka jest głęboko scholastyczny w tym znaczeniu, że jego jasny umysł chwytał zawsze samą istotę rzeczy i szukał bytu i substancji pod zewnętrzną powłoką przypadłości i pozorów. A poezja była dla niego rzeczywiście cnotą praktycznego intelektu, a nie nieokreślonym wylewem wzruszeń zużywającym duszę i nie udoskonalającym żadnej z naszych istotnych władz.

Ten potencjalny zmysł scholastyczny nie pozwolił też nigdy Markowi wpaść w naiwne błędy ludzi, którzy starają się odczytać własną ulubioną doktrynę w każdym sympatycznym im poecie wszystkich epok i wszystkich narodów.

Było to więc dla mnie wielkim dobrodziejstwem, że właśnie w tym okresie mego życia spotkałem kogoś w rodzaju Marka Van Doren.

2

W New Yorku pokutowała legenda podtrzymywana przez koncern prasowy Hearsta, że uniwersytet Columbia jest wylęgarnią komunistów. Mówiono, że wszyscy profesorowie i studenci należą do Czerwonych, może tylko z wyjątkiem rektora, Nicholasa Murray Butlera, który żył w nędznym osamotnieniu, w swoim dużym domu z czerwonej cegły na Morningside Drive. Nie wątpię, że przykrości tego biednego starego człowieka były rzeczą realną, jak również rzeczywistą była jego izolacja od większości pracowników uniwersytetu. Ale twierdzenie, że wszyscy w tej instytucji są komunistami jest dalekie od prawdy.

Wiem, że jeśli chodzi o grono profesorskie uniwersytet Columbia był systemem koncentrycznych kół, których ośrodek stanowiło dobrze myślące, nieświadome zachodzących przemian, stałe jądro tak zwanych weteranów ukochanych przez zarząd i uczniów i stanowiących intelektualną gwardię honorową Butlera. Potem szło wewnętrzne koło socjologów, ekonomistów i prawników, których świat był dla mnie tajemnicą i którzy wywierali w Washingtonie potężny wpływ w okresie New Dealu. O nich wszystkich jak i o ich satelitach nie było mi nic wiadomo poza tym, że z pewnością nie byli komunistami. Następnie była mała galaktyka pragmatystów na wydziale filozofii i tysiące ich bladego duchowego potomstwa w dżunglach Teachers College i New College. I ci nie byli komunistami. Wywierali duży wpływ na cały amerykański Środkowy Zachód i zależeli w dużej mierze od tych samych ludzi, którym chcieli przewodzić, tak, że Teachers College było zawsze wyrazem bezbarwności, przeciętności i zwykłego, nieszczęśliwego behawio-

ryzmu. Te trzy grupy stanowiły prawdziwą Columbię. Przypuszczam, że członkowie ich wszystkich chlubili się swoim liberalizmem — i tym właśnie byli: liberałami, a nie komunistami. Ściągali też na swoje głowy całą pogardę, jaką wylewali na nich komuniści za ich postawę stałego kompromisu.

Nie znam się na polityce. Poza tym wdawanie się w jakiekolwiek analizy polityczne nie leżałoby w zakresie mojego obecnego powołania. Ale mogę powiedzieć, że w tym czasie było sporo komunistów lub sympatyków komunizmu między studentami, szczególnie w Columbia College, gdzie większość najzdolniejszych uczniów należała do Czerwonych.

Komuniści opanowali gazetę kolegiów, mieli też znaczne wpływy i w innych publikacjach, jak również w Radzie Studenckiej. Ale ten komunizm na terenie uniwersytetu był raczej sprawą robienia hałasu niż czego innego, przynajmniej wśród szeregowców partyjnych.

„Spectator" zawsze rozpoczynał jakąś walkę i wzywał do masowych wieców, strajków i demonstracji. Wtedy członkowie korporacji studenckich, tak zwani „Fraternity Boys", którzy postanowili w tej dziecinnej zabawie zagrać rolę „faszystów" chodzili do sal wykładowych i zwracali sikawki przeciwpożarowe na ludzi skupiających się około mówcy komunistycznego. Potem wieczorem całe zajście było omówione w „New York Journal" i wszyscy studenci dusili się od śmiechu nad swoją pseudo-żółwiową zupą w klubie Columbia.

W epoce kiedy przybyłem do Columbii komuniści urządzali swoje mityngi zazwyczaj koło zegara słonecznego na Ulicy 116-ej, w pośrodku wolnej przestrzeni pomiędzy dawną sklepioną biblioteką a South Field. To miejsce było już poza zasięgiem sikawek z gmachu dziennikarzy i Hamilton Hall. Pierwszy wiec, na który tam poszedłem, był bardzo potulny. Zwracał się przeciwko faszyzmowi włoskiemu. Była jedna czy dwie przemowy studentów ćwiczących się w tej retoryce. Zgromadzeni byli przeważnie członkami Narodowej Ligi Studentów, którzy przyszli z poczucia obowiązku albo przynależności do partii. Kilku ciekawych przechodniów przystanęło tam przez chwilę po drodze do metra. Nie było wielkiego entuzjazmu. Dziewczyna z kitą czarnych włosów stała trzymając plakat z oskarżeniem faszyzmu. Ktoś sprzedał mi jakąś broszurę polityczną.

Teraz jednak zauważyłem spokojnego, poważnego człowieka w szarym płaszczu i bez kapelusza, czarnowłosego komunistę z centrum miasta, który prowadził całe to zebranie. Nie był studentem, ale rzeczywistym członkiem stronnictwa. Jego zadaniem

było formowanie i szkolenie tego materiału, który zgłaszał się do niego w Columbii. Miał młodszego od siebie pomocnika i obaj mieli dużo roboty. Podszedłem do niego i zacząłem z nim rozmawiać. Pochlebiło mi, że chciał mnie wysłuchać, a nawet zdawał się przykładać wagę do moich wypowiedzi i uznawać moje zainteresowanie. Zapisał sobie moje nazwisko i mój adres i powiedział, żebym przyszedł na mityng Narodowej Ligi Studenckiej.

Niebawem już chodziłem tam i z powrotem naprzeciwko Casa Italiana niosąc dwa plakaty z przodu i z tyłu oskarżające Włochy o niesprawiedliwą inwazję Abisynii, która właśnie się rozpoczęła, czy też miała się rozpocząć. Ponieważ to oskarżenie było oczywiście słuszne, odczuwałem pewne zadowolenie z milczącego głoszenia go na tym posterunku. Było nas dwóch czy trzech i około dwóch godzin spacerowaliśmy w szare popołudnie tam i napowrót po bruku Amsterdam Avenue, niosąc nasze groźne oskarżenia i protesty z gorącym poczuciem ujmowania się za sprawiedliwością, które płonęło żywo w naszym sercu pomimo zewnętrznego znudzenia.

Przez cały ten czas nikt nie zbliżył się do Casa Italiana, i zaczynałem się zastanawiać, czy w ogóle jest ktoś w tym gmachu. Jedyną osobą, która nas zaczepiła, był młody Włoch wyglądający na futbolistę z pierwszego roku — próbował on dyskutować z nami. Ale był na to za głupi. Odszedł więc mrucząc, że gazety Hearsta są doskonałe, gdyż ofiarowują swoim licznym czytelnikom duże nagrody za otwarte konkursy.

Zapomniałem już jak ta nasza warta się skończyła — czy doczekaliśmy się kogoś innego, kto nas miał zastąpić, czy też po prostu zdecydowawszy, że już dosyć zdziałaliśmy i zdjąwszy nasze plakaty poszliśmy do domu. W każdym razie miałem poczucie zrobienia czegoś dobrego, choćby to miał być tylko gest — bo istotnie nie wydawało się, aby ten protest odniósł jakikolwiek skutek. Przynajmniej jednak złożyłem w ten spósób wyznanie wiary. Zaznaczyłem, że jestem przeciwny wojnie, każdej wojnie — że uważam wszystkie wojny za niesprawiedliwe i myślę, iż mogą tylko zrujnować i zniszczyć świat ....

Mój czynny udział w rewolucji światowej nie był więc bardzo doniosły. Trwał zresztą nie więcej niż trzy miesiące. Stałem na posterunku przed Casa Italiana. Brałem udział w strajku na rzecz Pokoju i raz, o ile sobie przypominam, przemawiałem w wielkiej sali wykładowej na drugim piętrze w Szkole Handlowej, gdzie Narodowa Liga Studentów urządzała swoje zebrania. Był to, zdaje się, referat o komunizmie w Anglii — to jest o sprawie, o której nie miałem najmniejszego pojęcia. Sprzedałem też trochę broszur i pism.

Na tym zakończyły się moje działania jako wielkiego rewolucjonisty. Zdecydowałem, że postąpię rozsądniej pozostając tylko „towarzyszem-sympatykiem". Prawda jednak leżała w tym, że moje pragnienie zrobienia czegoś dobrego dla ludzkości było od samego początku abstrakcyjne i dosyć słabe. Moim głównym zainteresowaniem pozostało nadal działanie przede wszystkim na korzyść jednej istoty na świecie — to jest własnej osoby.

3

Nadszedł maj i wszystkie drzewa na Long Island pokryły się zielenią. Kiedy pociąg z New Yorku przebiegał koło Bayside i jechał przez łąki do Douglaston można było już dojrzeć delikatną, bladą mgiełkę zaczynającą się unosić nad zatoką i liczyć żaglówki spuszczone na wodę po okresie zimowym i tańczące swobodnie na falach, w miejscu swego przycumowania u końca małego molo. O tej porze, wraz z przedłużającymi się dniami, jadalnia była jeszcze oświetlona słońcem, gdy Pop wracał do domu na obiad trzaskając frontowymi drzwiami, krzycząc na psa i uderzając głośno o stół w holu wieczorną gazetą, aby dać wszystkim znać o swoim przybyciu.

Wkrótce John Paul wrócił ze szkoły z Pennsylwanii, ja zdałem moje egzaminy i nie mieliśmy nic do roboty poza pływaniem w morzu i obijaniem się po domu, lub przegrywaniem namiętnych płyt. A wieczorami chodziliśmy na jakieś okropne filmy, na których niemal umieraliśmy z nudów. Nie mieliśmy własnego auta, a wuj nie pozwalał nam dotykać familijnego Buicka. Nie byłoby mi się to zresztą na nic przydało, bo nigdy nie nauczyłem się prowadzić samochodu. Przeważnie więc jechaliśmy do Great Neck i po skończonym seansie wracaliśmy szerokim gościńcem pieszo te dwie czy trzy mile.

Właściwie czemu chodziliśmy tak wytrwale na każdy film? To jeszcze jedna tajemnica. Ale myślę, że John Paul, ja i nasi różni przyjaciele widzieliśmy chyba bez wyjątku wszystkie filmy, wyprodukowane od 1934 do 1937 roku. A większość z nich była po prostu okropna. Co więcej, stawały się one coraz gorsze z tygodnia na tydzień i z miesiąca na miesiąc i co dzień nabieraliśmy do nich większego wstrętu. Mam jeszcze uszy pełne tej fałszywej, wesołej muzyki anonsującej filmy Foxa i kroniki filmowe wytwórni Paramount przy obracającej się kamerze, która powoli celowała wprost w twoją twarz. W myśli rozbrzmiewa mi jeszcze echo głosu Pete

Smitha oraz Fitzpatrika z sprawozdań z podróży mówiących: „A teraz pożegnajmy piękną Południową Nową Walię".

A jednak przyznaję się do skrytej lojalności wobec pamięci moich wielkich bohaterów: Chaplina, W. C. Fieldsa, Harpe Marxa i wielu innych, których nazwisk zapomniałem. Ale filmy z nimi były rzadkością; co do reszty podziwialiśmy perwersyjnie łotrów, a nienawidziliśmy bohaterów. Prawda, że czarne typy były prawie zawsze grane przez lepszych aktorów. Rozkoszowaliśmy się ich wyczynami. Natomiast groziło nam wyrzucenie z kina za nasze wybuchy śmiechu podczas scen, które miały być najbardziej czułe, tkliwe i odwołujące się do lepszych pierwiastków duszy ludzkiej: np. wobec łez Jackie Coopera lub odważnego uśmiechu Alice Faye za kratkami więzienia.

Kina stały się wkrótce rodzajem piekła dla mnie, dla mego brata, a w gruncie rzeczy także dla wszystkich moich najbliższych przyjaciół. Nie mogliśmy się powstrzymać od chodzenia do nich. Byliśmy jak zahipnotyzowani przez te żółte migające światła i wielkie afisze Don Ameche'a. A jednocześnie gdyśmy się tam już znaleźli, nuda przymusowego siedzenia i patrzenia na takie straszliwe głupstwa stawała się tak dotkliwa, że czasem przyprawiała nas o fizyczne mdłości. W końcu tak mi ona dokuczyła, że ledwie mogłem wytrzymać przetrwanie całego przedstawienia. Było to jak zapalenie papierosa i zaciągnięcie się nim kilka razy, a potem odrzucenie go z powodu wstrętnego smaku, jaki pozostawiał w ustach.

Nie zdawałem sobie z tego sprawy, ale życie w latach 1935 i 1936 powoli stawało się dla mnie znowu nieznośne.

W jesieni 1935 r. John Paul wyjechał do Uniwersytetu Cornell, a ja wróciłem do Columbii, pełen różnych studenckich entuzjazmów, tak że w chwili szału zapisałem się nawet do uniwersyteckiej drużyny wioślarskiej lekkiej wagi. Po dwóch dniach wiosłowania na wodach Harlem River, a później na rzece Hudson, próbowaliśmy dopłynąć do Yonkers i wracaliśmy podczas burzy, która mi się wydała małą trąbą powietrzną. Wtedy zdecydowałem, że nie chcę umierać tak młodo i potem już starannie unikałem przystani przez cały czas mojego pobytu na uniwersytecie.

Październik jest jednak piękną i niebezpieczną porą w Ameryce. Jest zwykle suchy i chłodny, a kraj przywdziewa jaskrawe barwy czerwieni, złota i karmazynu. Wszystkie znużenia sierpniowe wyciekły już z twojej krwi i stajesz się pełen ambicji. Jest to znakomita pora do nadzwyczajnych poczynań. Wracasz do kolegium i każdy wykład w katalogu przedstawia ci się jako coś nadzwyczajnego. Nazwy przedmiotów zdają się otwierać ci drogę w nowe światy. Ręce masz pełne nowych, czystych notatników czekających

na twoje pióro. Wchodzisz do biblioteki i zapach tysięcy dobrze zachowanych książek napełnia cię czystą i subtelną rozkoszą aż do zawrotu głowy. Masz nowy kapelusz, może nowy swetr, albo i całe nowe ubranie. Nawet pięciocentowe i ćwierć dolarowe monety w kieszeni czują się jak nowe, a gmachy lśnią w blasku wspaniałego słońca.

W tym okresie postanowień i ambicji w 1935 r. zapisałem się na wykłady języka hiszpańskiego i niemieckiego, geologii, prawa konstytucyjnego, literatury francuskiej z czasów renesansu i już nie pamiętam jakich innych przedmiotów. Zacząłem też współpracować z prasą, z „Spectatorem", „Rocznikami" uniwersyteckimi i „The Review", pisywałem też nadal do „Jester", jak to robiłem już poprzedniej wiosny. Zapisałem się również do jednej z korporacji studenckich.

Siedzibą jej był duży, ponury dom za nową biblioteką. Na parterze znajdowały się: ciemny jak kostnica pokój bilardowy, jadalnia, a kilka schodków powyżej wielka, mroczna, wyłożona boazerią sala, gdzie członkowie urządzali zabawy i schodzili się na picie piwa. Powyżej były dwa piętra pokoi mieszkalnych. Tam bezustannie dzwoniły telefony i przez cały dzień ktoś śpiewał w prysznicach. A gdzieś w budynku istniał ukryty pokój, którego nie wolno mi zdradzić ci czytelniku, nawet za cenę życia. W nim przebyłem proces mojej inicjacji. Połączona z różnorodnymi torturami, trwała ona mniej więcej tydzień. Przez ten czas pogodnie przyjmowałem umartwienia, które — gdyby były narzucone w zakonie z motywów nadprzyrodzonych i dla jakiejś rzeczywistej przyczyny, zamiast bez żadnego powodu — wywołałyby takie oburzenie, że wszystkie klasztory zostałyby zamknięte, a Kościół katolicki miałby prawdopodobnie trudności z pozostaniem w tym kraju.

Po tych wszystkich przejściach dostałem złotą, emaliowaną odznakę korporacyjną, którą przypiąłem do koszuli. Na jej odwrocie było wyryte moje nazwisko. Nosiłem ją z dumą mniej więcej przez rok. Potem poszła do pralni razem z jakąś koszulą i nigdy już do mnie nie wróciła.

Mam wrażenie, że dwie przyczyny skłoniły mnie do zapisania się do korporacji. Jedną z nich, zupełnie fałszywą, było przekonanie, że to pomoże mi, jak się to mówi, „do nawiązania stosunków" i dostania przez nie nadzwyczajnej posady po ukończeniu studiów. Drugą, nieco słuszniejszą była nadzieja, że w ten sposób znajdę okazję do uczestniczenia w zabawach i zebraniach towarzyskich i że spotkam dużo interesujących dziewcząt na wieczorach tańcujących urządzanych w tym mauzoleum. Ale obie te nadzieje

okazały się iluzoryczne. W gruncie rzeczy myślę, że jedynym wytłumaczeniem tego kroku był wpływ październikowego nastroju.

Kiedy John Paul zapisał się na uniwersytet Cornell, cała rodzina oprócz mnie pojechała Buickiem do Ithaca i powróciła stamtąd z mnóstwem wyrażeń i pojęć, które przez kilka następnych tygodni napełniły dom rodzajem zbiorowego napięcia. Wszyscy mówili tylko o piłce nożnej, o wykładach i o korporacjach.

W rzeczywistości pierwszy rok studiów John Paula w Cornell przybrał podobny i równie smutny obrót jak mój pierwszy rok w Cambridge. Okazało się to wkrótce, gdy rachunki, których nie był w stanie zapłacić, zaczęły przychodzić do domu. Ale dla mnie stało się to jeszcze bardziej widoczne kiedyśmy się znowu spotkali.

Z natury John Paul był szczęśliwym i optymistycznie usposobionym człowiekiem i niełatwo ulegał depresji psychicznej. Miał jasny i żywy umysł i charakter równie wrażliwy jak zrównoważony. Teraz jego inteligencja była jakby przymglona rodzajem nieokreślonego, wewnętrznego zamącenia, jego pogoda przemieniła się w smutny, jałowy niepokój. I chociaż pozostał przy swoich zainteresowaniach i nawet je pomnożył, to pomnożenie poszło tylko wszerz, a nie w głąb, czego skutkiem stało się raczej rozproszenie jego zdolności i rozbicie umysłu i woli na różnorodność celów małej wagi.

Przez pewien czas, z wielkim wahaniem, czynił pewne kroki, aby dostać się do domu jednej z korporacji w Cornell, pozwolił się nawet przystroić jej odznaką, ale po paru tygodniach zdjął ją i uciekł stamtąd. Wspólnie z trzema przyjaciółmi wynajął dom na jednej z tych stromych, ocienionych ulic w Ithaca. Potem już cały ten rok był tylko jedną, długą i brudną hulanką, która nie dała mu prawdziwego zadowolenia. Nazwali ten swój dom Grand Hotelem i wydrukowali tę nazwę na papierze listowym, na którym John Paul pisywał do Douglaston nieskoordynowane i fragmentaryczne listy, wzbudzające niepokój w rodzinie. Po powrocie z Cornell John Paul wyglądał zmęczony i obrzydzony.

Może to i prawda, że członkowie takiej korporacji studenckiej opiekują się, przynajmniej teoretycznie, jedni drugimi i pomagają sobie wzajemnie w czasie pobytu w domu związkowym. Wiem, że w mojej korporacji w Columbii stateczniejsi członkowie zbierali się nieraz i wspólnie kiwali trochę głowami, jeżeli ktoś posuwał się za daleko w swoich hulankach. A jeśli jeden z członków popadł w prawdziwe tarapaty, zajęcie się nim kolegów było szczere i dramatyczne, ale najczęściej bezskuteczne. A zawsze zdarzają się takie zajścia w domach korporacyjnych.

W roku po moim przystąpieniu było to zniknięcie jednego z członków, którego nazwijmy Fredem.

Fred był wysokim, melancholijnym osobnikiem o pochylonych ramionach, z czarnymi włosami wyrastającymi nisko nad brwiami. Nie miał nigdy wiele do powiedzenia, lubił chodzić osobno i pić w żałosnej samotności. Jedyną rzeczą, która mi o nim pozostała wyraźnie w pamięci, to jego postać stojąca nade mną podczas jednej z tych osobliwych ceremonii inicjacji, kiedy wszyscy kandydaci musieli dla pewnego powodu napychać się chlebem i mlekiem. Gdy próbowałem rozpaczliwym wysiłkiem przełknąć te olbrzymie kęsy, tenże Fred stał nade mną wołając żałośnie: „Jedz! jedz! jedz!". Zdaje się, że zniknął w jakiś czas po Bożym Narodzeniu.

Wróciłem pewnej nocy do domu i zastałem kolegów siedzących w krąg na skórzanych krzesłach i rozprawiających z powagą. Pytanie: „Gdzie jest Fred?" było przedmiotem tej dyskusji. Nikt go od dwóch dni nie widział. Czy jego rodzina się nie zaniepokoi, jeżeli ktoś uda się do jego domu, aby się przekonać, czy tam go nie ma? Zapewne, ale trzeba to zrobić — jednak nie było go także i w domu. Jeden z korporantów obszedł wszystkie miejsca, gdzie Fred zwykle zachodził. Ludzie starali się odtworzyć okoliczności, w których widziano go po raz ostatni. W jakim usposobieniu wyszedł wówczas przez drzwi frontowe? Z pewnością w takim jak zawsze — w melancholijnym milczeniu, prawdopodobnie z zamiarem upicia się. Tydzień minął, a Fred się nie znalazł. Szczere usiłowania towarzyszy były bezowocne. Wreszcie temat Freda się wyczerpał i po miesiącu większość z nas zapomniała o nim. Po dwóch miesiącach sprawa się ostatecznie wyjaśniła.

— Znaleźli Freda — powiedział mi któryś z kolegów.

— Tak? Ale gdzie?

— W Brooklyn.

— Miewa się dobrze?

— Nie, nie żyje. Znaleźli go w Kanale Gowanus.

— Co zrobił? Rzucił się tam?

— Nikt nie wie. Był tam już od dawna.

— Jak dawno?

— Nie wiem. Od dwóch miesięcy. Rozpoznali go po plombach w zębach.

Był to obraz, który mi nie był już zupełnie nieznany. Nasz sławny kurs „Cywilizacji Współczesnej" zaprowadził mnie w pewne zimowe popołudnie do kostnicy Bellevue, gdzie ujrzałem szeregi i szeregi wielkich lodówek zawierających sine, opuchłe zwłoki topielców, równie jak i innych ludzkich odpadków tego wiel-

kiego, złego miasta: ludzi, których znaleziono nieżywych na ulicy, zniszczonych nadmiarem alkoholu; ludzi umarłych z głodu i zimna, którzy chcieli przespać się na kupach starych gazet; biedaków z wyspy Randalls; trupy narkomanów i zamordowanych; trupy przejechanych i samobójców; trupy murzynów i chińczyków; trupy przeżartych przez choroby weneryczne i zabitych przez gangsterów i ludzi umarłych z niewiadomych przyczyn. Wszyscy mieli być załadowani na barki na East River i wywiezieni dla pogrzebania na jednej z tych wysp, gdzie także palono wszelkie śmiecie.

Cywilizacja współczesna! Jedną z ostatnich rzeczy, jakie widzieliśmy wychodząc z kostnicy była zamarynowana w słoiku brązowa i obrzydliwa ręka człowieka. Nie byli pewni czy był on, czy nie był poszukiwanym zbrodniarzem, chcieli więc zachować jakąś jego część po wysłaniu reszty na spalenie. W pokoju do autopsji jakiś człowiek leżący na stole z otwartym brzuchem, wznosił ku górze sterczący, martwy nos. Lekarze trzymali w dłoniach jego nerki i wątrobę, polewając je strumieniem wody z gumowego węża. Nie zapomniałem nigdy tej okropnej, lepkiej ciszy w kostnicy wielkomiejskiej w Bellevue, gdzie zbierali zwłoki tych, których tak, jak Freda zabiła cywilizacja współczesna.

Mimo to byłem w ciągu tego roku tak pogrążony w działaniach i zajęciach różnego rodzaju, że nie miałem czasu na dłuższe zastanawianie się nad tymi sprawami. Energia tego złocistego października i pobudzająca atmosfera jasnych, mroźnych dni zimowych, kiedy wiatr ostry jak noże spływał z świecących Palisades, podtrzymywały mnie przez ten rok, jak się zdawało, w doskonałym zdrowiu i usposobieniu. Nigdy nie robiłem tylu tak różnorodnych rzeczy naraz i z takim widocznym powodzeniem. Odkryłem w sobie zdolności do pracy, działania i zadowolenia, o jakich nigdy nie marzyłem. I jak to mówią, wszystko zaczęło mi iść jak z płatka.

Nie było w tym rzeczywistej pilności w nauce ani prawdziwie ciężkiej pracy, ale nagle jakbym posiadł tajemniczy chwyt, pozwalający mi uprawiać jednocześnie sto różnych zainteresowań. Był to rodzaj sztuczki kuglarskiej, *tour-de-force* — a co mnie najwięcej dziwiło to fakt, że mogłem to wszystko robić bez załamania się. Przede wszystkim zapisałem się na osiemnaście godzin różnorodnych wykładów — co było liczbą przeciętną. Wynalazłem najprostszy sposób wypełniania na każdym z nich minimum obowiązkowej pracy.

Potem było tak zwane „Czwarte piętro". Na czwartym piętrze John Jay Hall znajdowały się biura wszystkich wydawnictw uniwersyteckich Glee Club, biura Rady studenckiej i innych podob-

nych instytucji. Była to najhałaśliwsza i najniespokojniejsza część całego obszaru uniwersyteckiego. Nie była jednak właściwie wesoła. W każdym razie nie widziałem prawie nigdzie antypatii, rywalizacji i zazdrości zarazem tak jawnych, jak gwałtownych i małostkowych. Całe piętro kipiało bez przerwy wymianą obelg między tymi biurami. Bezustannie, przez cały dzień, od rana do nocy, studenci pisali artykuły i rysowali karykatury, w których się wzajemnie nazywali faszystami. Albo też przywoływali się do telefonu i zapewniali się tą drogą najgrubszymi wyrazami o swej niewygasłej nienawiści. To wszystko było jednak czysto intelektualne i słowne, i nigdy się nie konkretyzowało i nie dochodziło do utarczek fizycznych. Dlatego myślę, że to był tylko rodzaj gry, którą wszyscy tu uprawiali dla celów raczej estetycznej natury.

Tego roku uniwersytet miał być pełen „fermentu intelektualnego". Każdy czuł i nawet mówił, że wśród studentów znajduje się niezwykła liczba świetnych i oryginalnych umysłów. Myślę, że w pewnej mierze to była prawda. Ad Reinhardt był z pewnością najwybitniejszym artystą, jaki kiedykolwiek rysował dla „Jester", a może nawet w ogóle dla wydawnictw uniwersyteckich. Jego numery „Jester" były egzemplarzami pisma z prawdziwego zdarzenia. Sądzę, że jeśli chodzi o okładki i łamanie numeru mógł on dawać wskazówki wielu redaktorom miejskich pism artystycznych. Wszystko, co umieszczał, było oryginalne i także zabawne, bo pierwszy raz od dawna do „Jester" pisało teraz kilku prawdziwie dobrych pisarzy. Toteż pismo przestało być wtedy antologią zawsze tych samych nieprzyzwoitych i już zjełczałych dowcipów, które od dwóch pokoleń krążyły po ospałych publikacjach amerykańskich uniwersytetów. Od tego czasu Reinhardt ukończył studia i otrzymał dyplom uniwersytecki, tak samo jak redaktor „Spectatora" z 1935 r. Jim Wechsler.

Moje pierwsze zetknięcie się z „Czwartym Piętrem" było dość ostrożne, na modłę Cambridge. Poszedłem do mojego doradcy, prof. McKee i zapytałem jak się do tego zabrać. Dał mi list polecający do Leonarda Robinsona, który był redaktorem literackiego pisma „Columbia Review". Nie wiem jak Robinson przyjąłby taki list polecający. W każdym razie nigdy się z nim nie spotkałem. Poszedłszy do biura tego pisma podałem tę kartkę zastępcy redaktora Bobowi Giroux. Popatrzył na nią, podrapał się w głowę i powiedział mi, żebym coś napisał, jeśli mi przyjdzie jakiś pomysł.

W 1936 r. Leonard Robinson zniknął. Słyszałem o nim bardzo dużo, ale to wszystko nie było bardzo jasne, tak że zawsze miałem

wrażenie, że on gdzieś żyje jak ptak na gałęzi. Modlę się więc, aby uleciał do nieba.

Co do „Review", Robert Paul Smith i Robert Giroux redagowali to pismo do spółki i robili to dobrze. Nie wiem, czy można by w ich wypadku użyć słowa „ferment", ale i Smith i Giroux byli dobrymi pisarzami. Giroux był także katolikiem i jak na „Czwarte Piętro" dziwnie spokojnym człowiekiem. Nie brał udziału w jego walkach i w gruncie rzeczy mało go tam było widać. John Berryman był tego roku rodzajem gwiazdy w „Review". Był też najpoważniej wyglądającym człowiekiem na terenie uniwersytetu.

Nie było na tym piętrze biura, gdzie nie miałbym coś do roboty poza Glee Clubem, Radą Studencką i dużym pomieszczeniem, gdzie znajdowały się biurka wszystkich organizatorów drużyn piłkarskich. Pisałem opowiadania do „Spectatora" i artykuły, które rzekomo miały być zabawne. Pisałem też do „Roczników" i starałem się sprzedać ich egzemplarze — co było beznadziejnym zadaniem. „Roczniki" były jedynym pismem, którego nikt nie chciał, bo było drogie i nudne. Ostatecznie zostałem ich redaktorem, bez widomej korzyści dla siebie ani dla nich, ani dla Columbii, ani dla świata.

Nie pociągał mnie nigdy zbytnio teatr uniwersytetu, ale miał on w swojej sali fortepian, a że była ona prawie zawsze pusta, zachodziłem tam nieraz aby grać dziką muzykę jazzową metodą, którą sam sobie wyrobiłem — to znaczy obrażającą każde ucho poza moim własnym. Był to jakby sposób wypuszczania pary z kotła — rodzaj atletyki jeśli wolicie. Zniszczyłem tą metodą niejeden fortepian.

Ale miejscem, gdzie byłem najbardziej zajęty była redakcja „Jester". Nikt tam naprawdę nie pracował — członkowie jej schodzili się koło południa i walili dłońmi w duże puste szafki na akta, wywołując w ten sposób gromki hałas rozlegający się echem po całym korytarzu, któremu czasem odpowiadała podobnie, poprzez dzielący je hol, redakcja „Review". Przychodziłem tam często i wyciągałem z wielkiej skórzanej torby pełnej książek moje maszynopisy i rysunki, które wciskałem do ręki redaktorowi. Tego roku był nim Herb Jacobson i umieszczał najgorsze moje karykatury w wielkim formacie na najbardziej widocznych stronach pisma.

Sądziłem, że mam z czego być dumny, gdy przy końcu tego roku zostałem redaktorem artystycznym działu „Jester". Robert Lax miał być redaktorem naczelnym, a Ralph Toledano kierownikiem administracyjnym. Zgadzaliśmy się doskonale. Następnego roku pismo „Jester" było dobrze rozplanowane przez Toledano, dobrze pisane dzięki Laxowi, a czasem i popularne wśród mas jako

rezultat mojej pracy. Ale kiedy było naprawdę zabawne, nie zyskiwało popularności. Jedynie naprawdę dowcipne numery były dziełem Laxa i Boba Gibney, owocem pomysłów, które przychodziły im do głowy o czwartej rano, w ich pokoju na najwyższym piętrze Fournald Hall.

Główną korzyścią „Jester" było to, że dochód z tego pisma pokrywał nasze opłaty studenckie. Napełniało nas to dumą i chodziliśmy po całym obszarze uniwersytetu z małymi, złotymi monetami dyndającymi u naszych łańcuszków od zegarków. Właściwie ja jedynie z tego powodu nosiłem dewizkę, bo nie posiadałem zegarka.

To tylko początek listy rzeczy, które mnie w tym okresie zajmowały. Na przykład zgłosiłem moje nazwisko Miss Wegener do biura szukającego zajęć dla studentów. Miss Wegener była — i mam nadzieję jeszcze jest — rodzajem geniusza. Siedziała przez cały dzień przy biurku, w swoim małym, czystym biurze w domu Alumnów. Bez względu na ilość nagabujących ją interesantów wyglądała zawsze spokojna i niewzruszona. Za każdą bytnością u niej trafiałeś na dwa lub trzy telefony, a ona tylko notowała je na karteczce papieru. W lecie nigdy nie wydawała się znużona upałem. I do tego zawsze witała cię uśmiechem, który był równocześnie znający się na rzeczy, życzliwy i przyjemny, a jednak jakby trochę bezosobisty. To była jeszcze jedna osoba z powołaniem, któremu umiała sprostać.

Jednym z najlepszych zajęć jakie mi wyszukała, było stanowisko przewodnika i tłumacza dla turystów na dachu amerykańskiej Radio Corporation, Rockefeller Center. Trzeba było tylko tam stać i mówić do ludzi wylewających się z windy z mnóstwem pytań. A za to dostawało się dwadzieścia siedem i pół dolarów tygodniowo, co w roku 1936 stanowiło ładną pensję. Pracowałem też w innym biurze Radio City, dla jakiejś firmy reklamującej produkty wszystkich fabrykantów papierowych szklanek i naczyń. Robiłem dla nich rysunki przekonywujące, że picie ze zwyczajnych szklanek prowadzi niezawodnie do anginy gardła. Za każdy taki afisz płacono mi sześć dolarów. Wchodzenie i wychodzenie z budynku R. C. A. z kieszeniami pełnymi pieniędzy dawało mi poczucie jakby kierowniczego stanowiska. Miss Wegener posyłała mnie także czasem metrem z świstkami papieru, na których widniały adresy mieszkań bogatych Żydówek, pragnących korepetycji łacińskich dla swoich dzieci, co oznaczało, że dostawałem dwa dolary albo dwa i pół dolara od godziny za odrabianie ich zadań domowych.

Zapisałem się także do drużyny biegów na przełaj. To, że mnie tam chętnie przyjęto, jest wystarczającym wytłumaczeniem dlaczego byliśmy w tym sporcie najgorszą studencką drużyną w całej wschodniej Ameryce. Popołudniami biegałem w kółko po wysypanej żużlem bieżni Boiska Południowego. A gdy nadeszła zima znów biegałem w kółko i w kółko po torze z desek, aż dostałem bąbli na stopach, tak że zaledwie mogłem chodzić! Czasem zapuszczałem się też w głąb parku Van Certlandt, aby tam biegać piaszczystą i kamienistą drogą przez las. Na zawodach z drużynami innych kolegiów nigdy nie przychodziłem zupełnie ostatni — zawsze jeszcze było dwóch lub trzech zawodników z Columbii bardziej spóźnionych ode mnie. Ale byłem jednym z tych, którzy przybiegali dopiero wtedy, kiedy tłum już przestawał interesować się wynikiem wyścigu i zaczynał się rozchodzić. Może byłbym osiągnął większy sukces jako długodystansowiec, gdybym się poddał ścisłemu treningowi, zrezygnował z palenia i z alkoholu i prowadził regularny tryb życia.

Ale wprost przeciwnie. Trzy lub cztery razy na tydzień moi koledzy korporacyjni i ja lecieliśmy czarną i ryczącą koleją podziemną na 52-gą Ulicę, i błąkaliśmy się po małych, hałaśliwych i drogich klubach nocnych, które rozpleniły się tam na miejscu starych szynków, w piwnicach brudnych domów z czerwonego piaskowca. Przesiadywaliśmy godzinami stłoczeni w ciemnych salkach, ramię w ramię z mnóstwem wulgarnych, obcych ludzi i z ich dziewczętami, podczas gdy cały lokal trząsł się i drgał falami jazzu. Nie było tam miejsca do tańczenia. Tłoczyliśmy się więc tylko między błękitnymi ścianami, ramię przy ramieniu i łokieć przy łokciu, skurczeni, ogłuszeni i milczący. Wyciągając rękę po swój kieliszek, prawie że spychałeś z krzesła twojego sąsiada. A kelnerzy torowali sobie z trudem przejście poprzez to morze nieprzyjaznych głów, obierając z pieniędzy tych licznych gości.

Nie chodziło nam o upijanie się. Nie — pociągało nas to dziwne spędzanie czasu, to siedzenie w zatłoczonym pokoju, picie bez wielkiego mówienia i ogłuszanie się muzyką jazzową, pulsującą w całym tym morzu ciał i wiążącą je wzajemnie z sobą rodzajem mediumicznego fluidu. Przesiadywanie w tych huczących salkach, z hałasem przelewającym się przez ciebie i rytmem drgającym i pulsującym w szpiku twoich kości stawało się dziwną, zwierzęcą parodią mistycyzmu. Nie można tam było nic nazwać, *per se*, grzechem śmiertelnym. Po prostu siedzieliśmy tam — nic więcej. Jeżeli następnego dnia cierpieliśmy na *katzenjammer*, to raczej z nadmiaru palenia papierosów i nerwowego wyczerpania niż z innej przyczyny.

Jakże często po takiej nocy, nie mogąc już złapać żadnego pociągu do domu na Long Island, szedłem się przespać na jakiejbądź kanapie, czy to w domu korporacji, czy też u kogoś znajomego mieszkającego w mieście. Co było najgorsze, to powrót do domu koleją podziemną na ryzyko złapania autobusu w Flushing! Nie ma nic bardziej beznadziejnego niż dworzec autobusowy w Flushing o szarej, cichej godzinie tuż przed świtem. Spotykało się tam zawsze co najmniej jedną lub dwie z takich postaci, których prototypy widziałem już bez życia w kostnicy. Można też było znaleźć paru pijanych żołnierzy próbujących dostać się do Fort Totten. Pomiędzy nimi i ja stałem, zmęczony i prawie wywracający się ze znużenia, zapalając w tym dniu już czterdziestego czy pięćdziesiątego papierosa — tego, który zabierał z sobą ostatnie strzępy błon mojego gardła.

Co mnie w tym najbardziej przygnębiało to wstyd i rozpacz przenikające całą naturę, kiedy już słońce wstało i wszyscy rolnicy dążyli do pracy — ludzie zdrowi, trzeźwi i spokojni, z niezamąconymi oczami i wytyczonym przed sobą jakimś rozumnym celem działania. Moje upokorzenie i świadomość własnej nędzy, oraz bezowocności tak spędzonego czasu, było uczuciem najbliższym skruchy, na jakie mogłem się wtedy zdobyć. Była to reakcja mojej natury. Dowodziła ona jedynie, że byłem jeszcze moralnie żywy — a raczej, że miałem jeszcze w sobie jakieś słabe zdolności do moralnego życia. Ale to wyrażenie „moralnie żywy" mogłoby tu przesłaniać fakt, że pod względem duchowym byłem martwy. I byłem nim już od dawna!

4

Jesienią 1936 r. umarł Pop. Stało się to w taki sposób: — Byłem na geologicznych badaniach terenowych w Pennsylwanii i pewnej niedzieli wracając z kopalni węgla i kamieniołomów łupkowych, przyjechałem późną nocą do domu po długiej, ziębiącej podróży, otwartym Fordem przez New Jersey. Czułem jeszcze w sobie lodowaty wiatr z przełomu wód w Delaware. Położyłem się więc spać nie widząc nikogo z rodziny. W chwili mego powrotu wszyscy już byli u siebie.

Następnego rana zajrzałem do pokoju Popa, który siedział w łóżku i wyglądał dziwnie zmieszany i nieszczęśliwy.

— Jak się czujesz? — zapytałem.

— Fatalnie — odpowiedział. Nie było w tym nic dziwnego.

Ciągle teraz chorował. Przypuszczałem, że znów się zaziębił. Powiedziałem więc:

— Prześpij się jeszcze trochę.

— Tak — odrzekł. — Zdaje mi się, że tak zrobię.

Wróciłem do łazienki, ubrałem się pośpiesznie, wypiłem kawę i pobiegłem na pociąg.

Tego popołudnia poszedłem na tor i w bladym słońcu listopadowym zaprawiałem się w nie męczącym bieganiu. Zaprowadziło mnie to na zaciemnioną stronę boiska, naprzeciwko biblioteki. Na zakręcie najbliższym John Jay, gdzie rosły krzewy i topole, za wysokim ogrodzeniem z drutu stał jeden z juniorów zatrudniony w wydawnictwie „Roczników". Kiedy zbliżyłem się, zawołał na mnie i podszedł do ogrodzenia.

— Twoja ciotka właśnie telefonowała — oznajmił mi. — Mówiła, że twój dziadek umarł.

Przyjąłem tę wiadomość w milczeniu.

Pokłusowałem z powrotem do wyjścia, wziąłem szybki prysznic, ubrałem się i pojechałem do domu. O tej porze szedł jedynie powolny pociąg, wlokący się nawpół pusty na Long Island, z długimi postojami na każdej stacji. Ale wiedziałem, że nie mam się po co śpieszyć. Nie mogłem już przywrócić dziadka do życia.

Biedny, stary Pop! Nie dziwiłem się, że umarł i to właśnie w taki sposób. Przypuszczałem, że był to zawał serca. Ten rodzaj śmierci był bardzo dla niego charakterystyczny — zawsze się śpieszył, chciał wyprzedzić czas. A teraz, po całym długim życiu niecierpliwienia się i czekania, żeby Bonnemaman wybrała się do teatru albo przyszła na obiad, albo zeszła rozdawać podarunki gwiazdkowe — po tym wszystkim pośpieszył się także z umieraniem. Wymknął się nam we śnie, bez przygotowania, bez chwili namysłu.

Będzie mi brak Popa. W ostatnich dwóch latach zbliżyliśmy się do siebie. Często zapraszał mnie na lunch do New Yorku i tam opowiadał mi o wszystkich swoich kłopotach i omawiał moje plany na przyszłość — wróciłem bowiem do dawnego projektu zostania dziennikarzem. Pop miał w sobie wiele prostoty. Ta prostota i bezpośredniość były właściwe jego naturze — i zarazem szczególnie amerykańskie. Przynajmniej dla Amerykanów tego pokolenia wielce charakterystyczny był ten jego poczciwy, serdeczny i uniwersalny optymizm.

Przyjechawszy do domu wiedziałem gdzie znajdę jego zwłoki. Poszedłem wprost do jego pokoju i otworzyłem drzwi. Zaskoczyło mnie jedynie to, że zastałem wszystkie okna otwarte i pokój pełen zimnego, listopadowego powietrza. Pop, który przez całe życie obawiał się przeciągów i żył w przegrzanych pomieszczeniach,

teraz leżał pod prześcieradłem w tym lodowato zimnym, żałobnym pokoju. To była pierwsza śmierć w tym domu, który zbudował dwadzieścia pięć lat temu dla swojej rodziny.

Wtedy zdarzyło się coś dziwnego. Nie myśląc o tym wcale poprzednio ani nie zastanawiając się teraz, zamknąłem drzwi, klęknąłem przy łóżku i zacząłem się modlić. Przypuszczam, że to był po prostu samorzutny odruch mojej miłości dla Popa — widoczny przejaw potrzeby zrobienia czegoś dla niego, uznanie dla całej jego dobroci dla mnie. A jednak widziałem już inne śmierci bez chęci modlitwy, ani nawet bez pociągu do niej. Przed dwoma czy trzema laty umarła moja stara krewna i jedyną rzeczą, jaka mi wówczas przyszła na myśl, była uwaga, że jej nieżywe ciało nie jest niczym innym niż rodzajem mebla. Nie czułem, żeby tam był *ktoś* — była jedynie *rzecz*. Ale to nie przekonało mnie, tak jak Arystotelesa, o istnieniu duszy...

Teraz jednak chciałem się tylko modlić.

Na nieszczęście domyślałem się, że Bonnemaman będzie chciała przyjść i powiedzieć mi, żebym spojrzał na ciało Popa i rzeczywiście wkrótce posłyszałem jej krok w holu. Wstałem więc z klęczek zanim otworzyła drzwi.

— Czy chcesz go zobaczyć? — powiedziała.

Nie rzekłem ani słowa. Podniosła róg prześcieradła i spojrzałem na twarz Popa. Była blada i martwa. Bonnemaman opuściła znów na nią prześcieradło, wyszliśmy razem z pokoju, a później siedziałem i rozmawiałem z nią z godzinę przy zachodzącym słońcu.

Wszyscy zdawali sobie sprawę, że to będzie także koniec Bonnemaman. Bo chociaż nasz dom stanowił jedną z tych dziwnych nowoczesnych rodzin, w których wszyscy ciągle walczą i spierają się z sobą, i chociaż przez lata oplatała go ukryta i skomplikowana sieć rywalizacji i tłumionych zazdrości, Bonnemaman była ogromnie przywiązana do swojego męża. Wkrótce zaczęła też zapadać na zdrowiu, ale upłynęły jeszcze miesiące zanim umarła.

Najpierw upadła i złamała ramię. Leczyło się trudno i powoli. Ale w tym czasie zrobiła się z niej pochylona i cicha staruszka, o raczej ponurej, widmowej twarzy. Z nadejściem lata nie mogła już wstawać z łóżka. Potem przyszły chwile alarmów w nocy, gdy sądziliśmy, że już umiera i staliśmy godzinami przy jej łóżku, słuchając jej głośnego dyszenia. Wtedy także modliłem się, patrząc na tę zwróconą ku mnie, niemą i bezsilną twarz. Tym razem bardziej zdawałem sobie sprawę z tego, co robię i modliłem się o jej życie, chociaż w pewnym znaczeniu oczywiście lepiej było dla niej umrzeć.

Modliłem się w duchu: — Ty, Któryś ją stworzył, pozwól jej nadal żyć. — Powodem tej prośby było przekonanie, że życie jest jedynym dobrem, którego mogę być pewny. A jeśli życie jest jedyną wielką wartością, jedyną ważną rzeczywistością, to jego przedłużenie zależało — (inaczej po co było się modlić?) — od woli najwyższego pierwiastka wszelkiego życia, od ostatecznej rzeczywistości, od tego, Który jest czystym Bytem, Który jest samym Życiem, Który po prostu *jest*. Modląc się tym samym stwierdzałem to wszystko. A teraz już dwukrotnie się modliłem, chociaż nadal uważałem, że w nic nie wierzę.

Bonnemaman nadal żyła. Ufam, że przedłużenie tego życia miało coś wspólnego z łaską, z czymś, co Bóg dawał jej, leżącej w łóżku, bezsilnej już i niemej, dla zbawienia jej duszy. Wreszcie w sierpniu skonała — zabrali ją i skończyli z jej ciałem jak i z tamtymi. Było to lato 1937.

Pop umarł w listopadzie 1936. Już tej jesieni zacząłem się czuć niedobrze. Mimo to próbowałem prowadzić dalej wszystkie moje zajęcia: — chodzić na wykłady, wydawać „Roczniki", pracować i brać udział w biegach długodystansowych bez należytego sportowego treningu.

Pewnego razu ścigaliśmy się z drużynami armii i uniwersytetu Princeton. Nie byłem ostatni, ale jak zwykle dwudziesty trzeci czy dwudziesty czwarty na trzydziestu zawodników. Gdy dobiegłem do końca trasy po prostu upadłem i leżałem na ziemi, czekając aż przeminą gwałtowne skurcze żołądka. Moje samopoczucie było tak złe, że mnie nawet już nie obchodziło, co ludzie o mnie myślą. Nie próbowałem udawać odważnego, albo stroić żartów na temat swego stanu, ani też ukrywać tego, co odczuwam. Leżałem tak dopóki nie zrobiło mi się lepiej, potem wstałem, poszedłem do domu i nigdy już nie powróciłem do naszej sportowej szatni. Trener nie zatroszczył się wcale o mnie. Nikt nie starał się mnie przekonać, abym powrócił do drużyny. Byliśmy więc wszyscy równie zadowoleni: skończyłem z nią na dobre. Ale i zrzucenie z siebie tego ciężaru niewiele mi pomogło.

Pewnego dnia pojechałem do miasta pociągiem idącym z Long Island. Miałem cały worek roboty, która już była spóźniona i musiała być tego dnia oddana. Potem miałem umówione spotkanie z osobą, z którą bardzo lubiłem się spotykać. Kiedy pociąg przejeżdżał przez towarową stację przetokową w Long Island City, chwycił mnie nagły zawrót głowy. To nie była obawa wymiotów, ale raczej poczucie, jak gdyby jakiś ośrodek równowagi został we mnie niespodziewanie usunięty, a ja miałem się stoczyć w ślepą przepaść niekończącej się próżni. Wstałem i wyszedłem na plat-

formę pomiędzy wagonami, żeby zaczerpnąć trochę powietrza, ale kolana tak się pode mną trzęsły, że obawiałem się, iż spadnę poprzez łączące wagony łańcuchy i znajdę śmierć pod kołami pociągu. Wróciłem więc na miejsce, oparłem się o ścianę i starałem się przetrzymać ten dziwny zawrót głowy, który przychodził i znów mijał, gdy pociąg zagłębił się w tunel pod rzeką i wszystko dokoła mnie zapadło w ciemność i huczało. Zdaje mi się, że te sensacje już minęły, gdy dojechaliśmy do stacji.

Jednak mnie to przestraszyło. Pierwszą rzeczą, jaka mi przyszła na myśl, było pójść poradzić się doktora Hotelu Pennsylwania. Posłuchał mego serca, zbadał jakie mam ciśnienie, dał mi coś do wypicia i orzekł, że jestem przepracowany i zanadto podniecony. Spytał mnie, czym zarabiam na życie. Powiedziałem mu, że chodzę na uniwersytet, i robię obok tego jeszcze wiele innych rzeczy. Kazał mi zaniechać niektórych z tych zajęć. A potem poradził, abym położył się do łóżka i przespał się, a jeśli poczuję się lepiej wrócił do domu.

Znalazłem się więc niebawem w łóżku, w jednym z pokoi hotelu Pennsylwania, gdzie próbowałem zasnąć. Ale to mi się nie udało.

Był to mały, wąski i raczej ciemny pokój, mimo że okno zdawało się zajmować większość ściany naprzeciwko mnie. Słychać tu było zgiełk ruchu ulicznego z ciągnącej się głęboko pode mną 32-ej Ulicy. Ale sam pokój był cichy, jakąś dziwną, złowieszczą ciszą.

Leżałem w łóżku i słuchałem jak krew szybko pulsuje mi w skroniach. Nie mogłem przymusić się do leżenia z zamkniętymi oczami. Ale również nie chciałem ich otwierać. Bałem się, że jak tylko popatrzę w okno, zacznie mi się znowu tak dziwnie kręcić w głowie.

To okno było olbrzymie. Zdawało się sięgać do ziemi. Może siła ciążenia pociągnie całe łóżko, wraz ze mną aż na brzeg tej przepaści i zrzuci mnie głową na dół w tę próżnię!

A gdzieś daleko, daleko w mojej myśli odzywał się ten cichy, suchy, drwiący głos: — „Co by się stało, gdybyś się sam rzucił z tego okna...."

Przewracałem się na łóżku i starałem się zasnąć. Ale krew bębniła i bębniła w mojej głowie. Nie mogłem spać.

Pomyślałem w głębi duszy: — Czy to nie jest jednak u mnie jakieś załamanie nerwowe?

Potem znów zobaczyłem to okno. Jego widok przyprawił mnie o zawrót głowy. Sama myśl, że znajduję się tak wysoko nad ziemią wytrąciła mnie ponownie z równowagi.

Doktór przyszedł, zobaczył, że nie śpię i rzekł:

— Zdawało mi się, że poleciłem panu się przespać.

— Nie mogłem zasnąć — odpowiedziałem. Wręczył mi butelkę z lekarstwem i odszedł. Chciałem przede wszystkim za wszelką cenę opuścić ten pokój.

Po wyjściu doktora, wstałem z łóżka, poszedłem na dół, zapłaciłem rachunek i wsiadłem na pociąg idący do domu. Nie czułem się źle w tej drodze powrotnej. W domu było pusto — położyłem się w saloniku na czymś, co nazywali szezlongiem i zasnąłem.

Kiedy Else wróciła do domu, rzekła: — Myślałam, że zostaniesz dziś na obiedzie w mieście.

— Źle się czułem, więc pojechałem do domu — odpowiedziałem.

Co mi się wtedy stało? Nigdy się nie dowiedziałem. Przypuszczam, że to był rodzaj nerwowego załamania. W związku z nim wywiązała się u mnie gorączka gastryczna — sądziłem, że są to początki wrzodu żołądka.

Doktorzy przepisali mi lekarstwa i dietę. Oba te środki miały na mnie wpływ raczej psychologiczny niż jakikolwiek inny. Za każdym razem, gdy zabierałem się do jedzenia, badałem, co to są za potrawy, wybierałem tylko zdrowe dla mnie i zjadałem je z świadomą skrupulatnością. Przypominam sobie, że jedną z rzeczy, które mi polecano do jedzenia były lody śmietankowe. Nie miałem nic przeciwko spożywaniu lodów — zwłaszcza w lecie. Jak miło było nie tylko smakiem rozkoszować się tą potrawą, ale również sycić wyobraźnię myślami o jej zdrowotności i korzyści. Widziałem nieomal te lody łagodnie, kojąco i miłosiernie pokrywające powstający wrzód swoją chłodną, uzdrawiającą substancją.

Cały rezultat tej diety polegał na nauczeniu mnie owej trywialnej zabawy, rodzaju kultu tego pożywienia, które uważam za zdrowe i leczące. Pozwalało mi to myśleć o sobie. Było to jakieś „hobby", jakaś gra, coś podobnego do tego, czym była dla mnie kiedyś psychoanaliza. Czasem nawet wdawałem się w dyskusje o potrawach, ich wartościach i zaletach pod względem zdrowia, jak gdybym był jakimś autorytetem w tej dziedzinie. Poza tym żyłem myślą przykuty do mojego żołądka i zjadałem całe porcje i porcje lodów.

Teraz życiem moim owładnęło coś, czego naprawdę nigdy przedtem nie zaznałem: strach. Czy było to rzeczywiście coś nowego? Nie, bo przecież strach jest czymś nieodłącznym od pychy i rozpusty. Mogą one go jakiś czas zakrywać, ale on jest tu drugą stroną medalu. Teraz obrócił się medal i patrzyłem na tę drugą jego stronę — na orła mającego za rok lub dwa wyżreć moje wnętrzności, tego lichego Prometeusza, w jakiego się teraz przemieniłem! Upokarzająca była ta dziwna ostrożność, która obecnie towarzyszyła wszystkim moim poczynaniom, to zafrasowane czuwanie

nad sobą. Ale zasłużyłem na to upokorzenie bardziej, niż mogłem sobie wtedy zdać sprawę. Było w tym więcej sprawiedliwości, niż sam mogłem pojąć.

Nie chciałem przykładać żadnej wagi do tych praw moralnych, od których zależy nasze zdrowie i nasza żywotność — i teraz doprowadziło mnie to do stanu głupiej, starej kobiety, która kłopocze się i zajmuje mnóstwem urojonych prawideł higieny, poziomem wartości spożywczych i tysiącem szczegółów zachowania się, samych w sobie zupełnie śmiesznych i bezsensownych, a jednak nękających człowieka nieokreślonymi i przerażającymi sankcjami. Jeśli zjem to lub tamto, mogę stracić przytomność. I znów, jeżeli nie zjem tego lub owego — mogę umrzeć w nocy.

Tak więc, w końcu, stałem się prawdziwym dzieckiem nowoczesnego świata, uwikłanym w błahe i bezcelowe troski o własną osobę, a prawie niezdolnym do rozważenia czy zrozumienia czegokolwiek, co miałoby rzeczywiście jakieś znaczenie dla moich prawdziwych potrzeb.

Do tego doszedłem, ledwo w cztery lata po opuszczeniu Oakham i wejściu w ten świat, który zamierzałem splądrować i obrabować z wszystkich jego przyjemności i rozkoszy. Zrobiłem to, co chciałem, a teraz przekonałem się, że to właśnie ja sam zostałem obrabowany, ogołocony i wypompowany. Jakie to dziwne. Napełniając się, wytworzyłem w sobie pustkę. Zagarniając wszystko, wszystko utraciłem. Pożerając radości i przyjemności, znalazłem tylko zmartwienia, niepokój i strach. A na koniec jako wymiar dramatycznej sprawiedliwości, właśnie teraz, doszedłszy do tej ostatecznej nędzy i upokorzenia, zakochałem się i wdałem się w przygodę miłosną, w której mnie traktowano w taki sposób, w jaki ja potraktowałem niejedną istotę w tych ostatnich latach.

Ta dziewczyna mieszkała na mojej ulicy i miałem miły przywilej patrzenia, jak wyjeżdżała z moimi rywalami, w dziesięć minut po stanowczej odmowie wyjścia ze mną, motywowanej tym, że jest zmęczona i woli dziś pozostać w domu. Nie starała się nawet ukrywać, że pozwala mi się zabawiać tylko wtedy, kiedy nie ma lepszego zajęcia na widoku. Częstowała mnie stale opisami tego, co uważała za prawdziwą zabawę i osób, które lubiła i podziwiała — a byli nimi właśnie ci płytcy i powierzchowni ludzie przyprawiający mnie o dreszcze wstrętu, gdy widziałem ich przesiadujących w Stork Club. I za wolą Bożą, podlegając sprawiedliwej karze, miałem tym razem przyjmować to wszystko z najpodlejszą uległością i służyć i prosić niby rodzaj pieska domowego, dopóki wreszcie nie zostanę pogłaskany po głowie, lub nie otrzymam innej błahej oznaki przywiązania.

Nie mogło to trwać długo — i też nie trwało. Ale wyszedłem z tego przejścia oczyszczony i z uczuciem poniżenia, choć jeszcze nie w tym stopniu w jakim powinienem go doznawać — powróciłem więc do prawie upokarzającego spożywania całych porcji lodów.

Taka była śmierć bohatera — wielkiego człowieka, którym pragnąłem zostać. Zewnętrznie — (przynajmniej tak sądziłem) — osiągnąłem wielkie powodzenie. Na uniwersytecie Columbia wszyscy wiedzieli kim ja jestem. Ci, co mnie nie znali, dowiedzieli się o mnie wkrótce, kiedy ukazały się „Roczniki", pełne moich podobizn. Przypuszczałem, że one same wystarczały, aby powiedzieć o mnie więcej niż zamierzałem. Nie potrzeba było wielkiego sprytu, żeby przeniknąć głupi, zadowolony z siebie wyraz tych wszystkich moich portretów. Dziwię się tylko, że nikt otwarcie nie zarzucił mi i nie wyśmiał mojej haniebnej próżności. Nikt mnie nie obrzucił jajami, nikt mi nie rzekł ani słowa. A przecież wiem jak oni wszyscy byli zdolni do wielu słów, może niezbyt wyrafinowanych, ale za to morderczych!

Przypuszczam, że dość było dla mnie ran wewnętrznych. Krwawiłem z nich śmiertelnie.

Gdyby moja natura lgnęła bardziej uparcie do przyjemności wywołujących we mnie obrzydzenie, gdybym nie chciał uznać się za pobitego w błahym szukaniu zadowolenia tam, gdzie go nie mogłem znaleźć i gdyby moja moralna i nerwowa konstytucja nie była zawaliła się pod ciężarem mojej własnej próżni, kto wie, co by się ze mną stało? Kto może powiedzieć jaki byłby mój koniec?

Zaszedłem bardzo daleko, żeby znaleźć się w tej ślepej ulicy. Ale niepokój i bezsilność mego położenia były czymś, czemu bardzo szybko uległem. A ta moja klęska stała się okazją do mojego ocalenia.

Thomas Merton
tłum. Maria Morstin-Górska

(c. d. n.)

JERZY HARASYMOWICZ

ZŁOCKIE

Poświęcam
Ali
Emilianowi
i Lwu Marucie

I JESIEŃ W ZŁOCKIEM

Hen gdzie Karpaty
łeb unoszą
niedźwiedzi

Gdzie jesieni
rośnie pieprz
czerwony

Tam
w gąszczu dzikim
świecą cerkwi
hełmy
jak baśniowej drużyny
Olega

W gałęzi lipowych
zielonych topieliskach
gdzie ryba słońca
płynie zębata
stoi cerkwi kopuła
cebula czerwona
do której płaczemy

A więc
obejmijmy cerkiewkę
ucałujmy kolejno
w policzki
czerwone kopułki

Podejmijmy pod łapcie
ikony stareńkie
wejdźmy

O spójrzcie
ile złotych dziupli
w ikonostasie

Jak w plastrze miodu
siedzi w nim pełno
świętych brązowych

O słuchajcie pod chórem
piszczą myszy
w starocerkiewnym narzeczu

A na szczycie ołtarza
jaskółki szczebioczą
płoszy się
świętego Jerzego
koń w żelazach

A z wotywnych gaików
z zielska starego
z puszczy cerkiewnej
z jaskiń makowych
pleśniejących

Ze szczelin cerkwi
jak z Ławry Peczerskiej
pęknięć
wyłażą cienie
jak niedźwiedzie się
toczą

I oto z tej złockiej ikony
z genealogicznej brzozy
z rodzinnej zmierzchłości

wyłania się
bieleje
pradziad jak puchacz

Napisem w pół
przewiązany starocerkiewnym
z dłonią uniesioną

Ani spojrzy
na wnuka

Przed cerkiew wychodzi
zboże sobie
pogłaskuje

Ej pradziad
on carował wsi

Miał dom
kopami pszenicy
podparty pod boki

I pasiekę wielką
jak miasteczko

I jezioro schowane
pod skrzydłem łabędzim

Pradziad brodaty
nikomu się nie kłaniał
za stołem siadał
jak Pantokrator

Pierog w śmietanie
leżał na wznak
i pradziad włosów swych
kołpak złoty
żegnał potrójnie

Eh bogato żyli
Harasymowicze
dom jak arka
w śmietanie pływał

A w zimie
gdy środkiem wsi
wilków mknął kulig

Schodzili się ludzie
Harasyma
na baśnie

Bo to był guślarz
mądry i wesoły
wielce szanowany
za piękne słowo

I pytali go
A czy ty
ruski

A czy ty
biełaruski

A pradziad na to
ja czortów i wodników
a tak niczyj
i uśmiechał się
brody mech
gładził srebrzysty
I jeszcze pięknie
miodem częstował

Eh
prawnuczku prawnuczku
ale ci zeszło niebożę

Na to życie czynszowe
zależne od czynszu

Na te czynszowe
awantury

II SPICHLERZ PRZY CERKWI ZŁOCKIEJ

W gąszczu krwawym
kalinowo ruskim
spichlerz stary
i te jego
pół worka
myszy

Tu czasy zatrzymane
na świętym łapciu
zakręcone
trwają

Tu baśnie dożywają
dni swoich
a gdy światło poranku
czerwony zapali
kopuły kołpak

Spichlerz ruski
grzebie w próchnie
łapką kurzą
czerep koński
znajduje

Na ganku spichlerza
iska się
słoneczko kudłate
nie dzisiejsze

Nie usycha jeszcze
baśni
łapka kurza

Na spichlerzu
rude mchu
arrasy

A mech to baśni
podstawa
stara jak świat

Pohukują w mchu
zeszłe już
z tego świata
narzecza

I o ile ten mech
od nas jest
starszy

Ten krewny siwy
kredy
i amonitów

Dla którego
za młodzi jesteśmy
aby nas mógł
dostrzec

Tak Harasymiuszka
bylin kleci
masło czerwone
jak starucha

A na wzgórzu złockiem
łubinowym
wszystko niezmienne

Czy to jesienią
czy to w upale
z otwartym dziobem
czy to pod śniegiem
lisim płomienistym

I stoi hram drewniany
na kościach smoczych
spichlerz ruski

Roi się przy nim
od tropów lisów
i czortów
O spichlerzu stary
wiodę twe pochwały

Ty arko puchaczy
oczu sowich
pomarańczarnio

Masz i swoje złe
tatarskie sprawki
czerwienią zalane

Ale przebaczam
przebaczam ci
boś piękny
spichlerzu

O palisado klonowa
o warownio końskim czerepem
powiewająca
przez grzyby oblegana
broń się broń
muchomorom
i hubom
atakującym z powietrza
i wilczym
burym tołubom

O spichlerzu stary
wiodę twe pochwały

O architekturo
w księżycu świetlana
na nóżce pajęczej

Wiedzie do ciebie
ścieżka zielona
trzepocząca
rusałczanym ogonem

I tak stoisz spichlerzu
nad karpackim potokiem
słonecznikiem podpartym
z promieni bródką

A tak na starość
zakręć się spichlerzu
na jednym badylu
suchym

Rozpuść swe
czeremchowe warkocze

Niech piszczą
stropy długowłose
Niech zawodzą smoły
potępieńcze

Niech się odezwą
czarne
potępione głosy
fundamentów

Z dna mchów
niech głucho nawołują
przyduszone kłody

Eh
ulżyj dzieciątkom
pieroga daj
eh ty

O spichlerzu stary
wywiodłem twe pochwały

W niskim
mroźnym mroku
pałączeje dach
łuskami krokiew
jak grzbiet jaszczura się
marszczy

Spichlerz złocki
hub nochale rozdęte
rozpełzły się
po ścianach
Pierwotność
jak niedźwiedź drzemie

I pohukują stare
wnet
wykopaliskowe formy

Dzień
i noc

III EUCHOŁOCHION MSZAŁ RUSKI

Za oknem cerkwi
chwieje się słonecznik
pod wróbli
gwałtowną ulewą

W świetle słonecznika
skąpany Euchołochion
księga stareńka
zapadła już
w wieczny
sen zimowy

Jej karty wyszywane
czerwoną cyrylicą
jakby czort
pazurami poszarpał

Kurzem zarosły
ścieżki do ciebie
Euchołochionie

W okładce twej
zmurszałej
puchacze pohukują
i coś jakby
gwary soborów
w każdą noc

Euchołochionie

Stanęła twa flota
na suchym morzu
co wyciekło czarne
z ryciny rozerwanej

Euchołochionie

Zestarzał się bardzo
zwierzostan twój
śpią już wiekowe
lwy i smoki

Euchołochionie

śpią Saraceni
w groźnym opisie
i tylu władców
dalekiego wschodu
zmyślonych

Euchołochionie

Opuściły
rzesze wiernych
w łapciach
twój Konstantynopol
nierówno brukowany
jak miasteczko carskie
ze świnką łaciatą

Euchołochionie

I jeszcze
gnieżdżą się w tobie
ptaki rajskie na kalinie

I pawie na jodle

I wiewiórki
z karpackich lasów
skaczą po pastorale
i lirogony galicyjskie

Euchołochionie

A nade wszystko czerwone
słowiańskie słowiesa
słowa elementarne
gnieżdżą się w tobie
Euchołochionie
zagrzebane jak wróble
w kurzu

Euchołochionie
śpiący jak puchacz

wypchany
wiarą naiwną

przez sen
słowiankujesz
smakujesz słodko
wilcze jagody
swe

O Rublewie Wielki
weź do rąk świętych
Euchołochion

Bo to jest godna ciebie
książeczka
pomódl się z niego chadzając
w chmurze aniołów czarnych
jak jaskółek

IV CMENTARZ RUSKI W ZŁOCKIEM

W dzikich porzeczek
srebrnych
dzwoniących pagórkach

W dzikiego chmielu
czerwonych sznurach

Wiatrołom
świętego drzewa

Poręba
po krzyżach zwalonych
cmentarz ruski
w Złockiem

Przy grobach
dzikie słoneczniki
klęczą

Nie wiadomo już
kto śpi na podłodze
dawno już spróchniałej
bez krzyża
nad głową

I gdzie też
Fiłypy
Nykyfory
Drowniaki
Włodzimierze

Jesień im tylko
ostu zapala
świecę

Liści szumi
wieniec

A kostniczka
od grzybów rudzieje
ruda jak liska

Ona z czerwonym kwiatem
głogu
o przeznaczeniu już
zapomniała piekielnym

Raczej na zajazd
wygląda
z kotem zdziczałym

Eh ze świerszczem w uszach
jak kolczykiem
czorty się rozleniwiły
całymi dniami
na malinach
na poziomkach

Całymi dniami
wyprawy na wieś
na śmietanę

Do południa chrapią
czortów czerwone
gęby gogolowskie

Ledwo się poruszają
ich uszy krowie

Czasem koń spłoszony
przeleci cmentarzem
chrapiąc jak Apokalipsa

Ale tak
spokój

Wieczorem
kąpią się czorty
w dzików bagnie
w sitowiu rudym

czorty brodate
jak Światogora drużyna

Portki czerwone
na wierzbowym
suszą pręcie

na gębie umajeni
czastuszki śmietaną

A nocą
gdy kalinowych korali
szumi wieniec
przyświecając sobie
ostu świeczką
do dziewek białych

Idzie jarem
czortów kompania
piekielnych kawalerów
z łuną na gębie
jak szczygły gwiżdże

I chyłkiem sobie
W zaroślach czmycha

V NA CHÓRZE

Na chórze
pod złotym arbuzem
kopuły

Kwas popijając
wesoło czkając
na chórze

W karty grają
w kołpakach malinowych
cerkiewnicy

A nosy kwaśne
ogórkowe

fioletowo
ze złości kwitną

A brzuchy wielkie
borsucze

A oni
na rogach krowich
grają

A łapki lisie
bez palców
ramionkiem niebożątkiem

zgarniają wygrane
ruble carskie
szczygły śpiewające
i słonecznikowe ziarno

Łby cerkiewników
dialogi wiodą
wyszywane

Niedźwiedź oswojony
miodu schowanego
w organach szuka

I tak przy księżycu
modro się świecą
cerkiewników osełedce
przedpotopowe

Świętym z ikon
oczy do kart
chabrowe wyłażą

I proszą
święci wysłużeni
no choć pogłaskać daj
kartę tłuściutką

Eh grało się
w niebieskiej gwardii
nieraz sto lat
partię jedną
z samym Rublewem
się grało złocistym

Ale cerkiewnikom przy świecy
bródki bieleją
capie

Cerkiewnicy złośliwie
na świętych pobekują
po łapach pobijają
karty dotknąć nie dają
staruszkom purchaweczkom

A sami
samogonu pokrzywowego
z chodaków piją
lipowych

I wyglądają jak
gromadka księżyców
w pierwszej kwadrze

I choć nikt im
za pilnowanie cerkwi
za brody świętej
czesanie
za zbroi czyszczenie
świętego Włodzimierza

Choć nikt im
żołdu nie wypłaca
w arbuzach

Ani nie obiecuje
zapiecka niebieskiego
z niedźwiedzimi skórami

To jednak cerkiewnicy
będą tu siedzieć
w karty grać

Do końca
bizantyjskiej baśni
smagłolicej

Dopóki na świecie
ostatni nie zgaśnie
płomyk
przed ikoną

VI DOPISEK IKONOPIŚCY

Złockie Złockie
płyną w chmurach
złote kołpaki cerkwi
staroruskim szykiem

Cwałuje mój patron
na starym oleju
z miecza
ognistym językiem

I ani ja
ruski
ani
biełaruski

Lecz tak jak i dziad
baśni doglądam

Ot cerkiewnik chudy
piszczący na trawie
zielonej

Zostało mi po dziadach
ruskie
wyszywane nazwisko
i te klucze
od baśni makowej

Eh wcieleńja
eh przeobrażeńja
prawie
z archanielskim skrzydłem

Aplikuje sobie
święty Jerzy
Przeobrażeński

Oto pierog sobie kraje
wielki jak
księżyc

I barszcz ruski
popija
na świecie najczerwieńszy

Złockie Złockie
płyną w chmurach
złote kołpaki cerkwi
staroruskim szykiem

Cwałuje mój patron
na starym oleju
z miecza
ognistym językiem

JERZY HARASYMOWICZ

Kraków 1962

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

ŚWIECCY W KOŚCIELE

Amerykański tygodnik katolicki „The Commonweal" *publikuje serię wypowiedzi katolików świeckich na temat roli i funkcji laikatu w Kościele. Artykuł ks. Roberta W. Hovdy, który tu zamieszczamy, stanowi jakby przedmowę do tej serii.*

Reakcja jest zjawiskiem groźnym — a zarazem naturalnym. Spotykamy się z nią w każdym społeczeństwie ludzkim, we wszystkich przedsięwzięciach i poruszeniach ludzkiej myśli, we wszystkich typach ludzkiej aktywności. Opozycja wobec pomyłek i błędów zawartych w jakiejś filozofii, doktrynie politycznej czy programie ekonomicznym nierzadko przedstawia istotę tych teorii w sposób karykaturalny, pomijając zawarte w nich pierwiastki prawdy, elementy autentycznego oglądu rzeczywistości. Reakcja stale zagraża prawdzie, ponieważ narusza równowagę konieczną, aby poprawnie głosić to co słuszne.

Niesposób mówić o dzisiejszym pozytywnym rozwoju teologii Kościoła, a szczególnie teologii laikatu w Kościele, nie podkreślając faktu, że na naszych oczach kończy się okres ostrej i niezrównoważonej reakcji teologicznej. Był to okres, w którym w zasadzie nie zaprzeczano, że ludzie świeccy wnoszą swój doniosły wkład w życie Kościoła, że mają w nim swe własne funkcje i zadania, swe własne *ministerium* — ale mówiło się o tym rzadko. Niemniej doktryna Kościoła nadal zawierała twierdzenie, że chociaż kult Boży w trosce o jedność musi być uporządkowany i zorganizowany hierarchicznie — to jednak jest to kult sprawowany przez całą społeczność: „amen" jest niemniej istotne jak kolekta, po której następuje.

Kościół nigdy nie zapomniał, że chociaż posiada strukturę instytucjonalną nadaną mu przez Jezusa ustanawiającego kolegium Apostołów, to jednak jest także wspólnotą duchową. Kościół nigdy nie zapomniał, że choć rządzi nim autorytet hierarchii to jednak nie rządzi on w próżni, nie radząc się i nie słuchając głosów ludzi świeckich. Sakramentalna inicjacja ludzi świeckich oraz ich życie w pełni chrześcijańskie czynią wręcz śmiesznym pojmowanie laikatu jako biernej potulnej masy.

Kościół nigdy nie zapomniał, że skoro do hierarchii należy sądzenie, to ten właśnie fakt domaga się inicjatyw płynących od całej społeczności i że zdarza się, iż młodzi uczestnicy narady przemawiają z większą mądrością niż starsi. Czy bez wolności (i odpowiedzialności) twórczej, bez prawa do inwencji i do tego, aby być wysłuchanym, aby przedstawić swoje racje i życzenia — czy bez tego wszystkiego mogłyby powstawać w Kościele tak różnorodne ruchy i prądy intelektualne i ascetyczne? Czy mogłyby zaistnieć tak liczne dzieła miłosierdzia i ośrodki kontemplacji? W życiu Kościoła święci raz po raz dowodzą, że takie inicjatywy są możliwe. To oni właśnie są świadkami ekspansji Ducha.

Tradycja jest w Kościele rzeczywistością i siłą — posiada ona aspekty pozytywne i negatywne. Pod płaszczem Dobrej Nowiny, Prawdy Objawionej, którą Tradycja ma przynosić ludziom, ukrywa się wiele „tradycji" czysto ludzkich obyczajów, przyzwyczajeń i postaw. Bardzo łatwo może się zdarzyć, że nie dokonując koniecznych rozróżnień popadniemy w niewolniczą zależność od naszych chrześcijańskich przodków zamiast odziedziczyć wolność, którą nam ofiarowuje Słowo Boże. Jednak tradycja ma też swe zasługi: dzięki niej przez długie wieki ignorancji i obojętności przetrwać mogły prawdy, na których mogą budować pokolenia późniejsze, które z tej obojętności i ignorancji już się wydobyły.

Dzięki rozwojowi biblistyki i dociekaniom teologicznym, dzięki nowym osiągnięciom liturgiki, patrystyki, archeologii i historii Kościoła odkrywamy dziś na nowo wiele bogactw Tradycji. Większość z nas zdaje sobie sprawę z przemian zachodzących na przykład w katolickim kulcie publicznym, zwłaszcza w odprawianiu Mszy św. Niestety w wielu miejscach przemiany te dopiero niedawno się rozpoczęły, jednak chyba wszędzie ludzie świeccy coraz wyraźniej przestają być tylko biernymi (jeśli nawet obowiązkowymi) obserwatorami niedostatecznie zrozumiałego obrządku, w którym nie potrafią brać czynnego udziału. Okazało się, że poprzez słuchanie Pisma św., modlitwy, śpiew, składanie ofiary i przyjmowanie Komunii mogą być aktywnymi uczestnikami żywej i zrozumiałej dla ludu służby Bożej, wyrażającej pełnię liturgicznej tradycji i mądrości Kościoła.

Kościół wzywa dziś na nowo ludzi świeckich, aby podjęli zadania, które tylko oni mogą w nim wypełnić — tak w porządku doczesnym jak i w głosowaniu Ewangelii. Któż mógłby jeszcze dziś nie dostrzegać, jaki wpływ na laikat amerykański wywarło powstanie organizacji świeckich trudniących się apostolstwem, a także rozwój świeckiej działalności misyjnej.

Odrodzenie liturgii i apostolstwa świeckich w sposób oczywisty i przekonywający dowodzi, że laikat zaczyna znów zajmować właściwą pozycję w dzisiejszym Kościele — w tym Kościele, który dotąd

stanowczo był zbyt sklerykalizowany. Istnieją jednak dziedziny, w których postęp jest mniej widoczny. Można by je określić jako „rządzenie Kościołem", choć termin ten nie jest najwłaściwszy, bo Kościół, choć jest społecznością widzialną, jest jednak i czymś więcej. Traktowanie życia Kościoła i zarządzania tym życiem tak, jakby to były religijne odpowiedniki czynności instytucji politycznych, musi prowadzić do nieporozumień. Kościół jest czymś zupełnie różnym od wszelkich społeczności czy instytucji czysto ludzkich — a więc różni się też od państwa. Dlatego też, jak to zaznaczył ks. J. C. Murray — nie można porównywać rządzenia Kościołem do rządzenia państwem — i odwrotnie. Nie można zwłaszcza wnioskować, że jeśli coś jest słuszne czy odpowiednie w jednym wypadku, to musi być słuszne i odpowiednie w drugim.

Państwo jest instytucją ludzką, czysto naturalną, opiera się na społecznej naturze człowieka, ukształtowane zostało wysiłkiem ludzkiego rozumu. W kierowaniu nim potrzebna jest mądrość polityczna i troska o porządek publiczny, dotyczący zewnętrznych działań i postępowania obywateli. Kościół jest instytucją Boską, nadprzyrodzoną, ustanowioną przez Zbawiciela. Podstawowa struktura Kościoła została mu dana wraz z faktem wewnętrznego zespolenia w jedności Ducha.

Dlatego katolikom nie przeszkadza fakt, że Kościół nie jest demokracją w sensie politycznym. Jest on Mistycznym Ciałem Chrystusa — jego transcendentne przeznaczenie powoduje, że tego rodzaju rozwiązanie problemu władzy jest niemożliwe. Lecz jeśli Kościół nie jest demokracją w sensie politycznym, to nie jest również ani autokracją w sensie politycznym, ani monarchią w sensie politycznym. Te kategorie nie stosują się do niego, tracą sens, gdy mówimy o Kościele, bo należy on do zupełnie innego porządku. Niemniej w tym okresie przejściowym, kiedy Kościół trwa w świecie, trwa w doczesności — nie może on być tylko społecznością wielbiącą Boga, społecznością której zadaniem i przywilejem jest świadczyć o słowie przychodzącym od Boga. Skoro Kościół jest widzialny, skoro składa się z ludzi — musi też być społecznością posiadającą jakiś rząd. Biskupi tworzący kolegium apostolskie skupione wokół rzymskiego prymatu są także władcami, a nie tylko kapłanami i nauczycielami. Jeśli człowiek świecki jest czymś więcej niż tylko rządzonym podmiotem, jeśli jego rola w życiu Kościoła nie powinna być bierna, musi to wyrazić się w jego stosunku do biskupów. Czy ma on jakiś wpływ na wybór ludzi, którzy będą sprawować hierarchiczne funkcje kapłańskie? A nadto — jakie znaczenie posiada głos świeckich dla hierarchii już obranej?

W Kościele pierwotnym ludzie świeccy brali udział w wyborze biskupów. Różne były formy tego udziału: czasem chodziło o aprobowanie mianowanego przez kolegium apostolskie nominata (wtedy starano się o jednomyślność, którą uważano za znak obecności Ducha). Czasem wybierano kilku kandydatów, spośród których kolegium apostolskie miało

wybrać jednego, czasem wreszcie wybierano jednego spośród kilku kandydatów proponowanych przez to kolegium. Stopniowo doszło jednak do tego, że w imieniu świeckich zaczęli przemawiać królowie i książęta. Ze względu na ten „system reprezentacji" a także i dlatego, że urzędy kościelne zaczęły przynosić wielkie dochody i władzę doczesną — w średniowieczu zarzucano obyczaj, który kazał radzić się świeckich w sprawie wyboru hierarchii. Lecz jego podstawy nadal są aktualne.

A jak układają się obecnie stosunki ludzi świeckich z biskupami już obranymi? Jaki jest, lub jaki powinien być udział świeckich w decyzjach wytyczających drogi i losy Kościoła, w jego prawodawstwie i zarządzaniu na różnych szczeblach?

Decyzje władzy kościelnej dotykają bardzo wielu problemów — od budowy gmachów kościelnych, poprzez stosowanie różnych metod i środków działania apostolskiego, aż do stanowiska Kościoła w sprawach publicznych związanych z wiarą i moralnością. Biskup działa zawsze jako pasterz określonej społeczności chrześcijańskiej. Stosunek biskupa do pozostałych członków tej społeczności nie jest czysto polityczną relacją. Gdyby biskup był przywódcą politycznym, to moglibyśmy wymagać, aby jego stosunek do wiernych był zgodny z zasadami obowiązującymi w życiu politycznym, moglibyśmy życzyć sobie, aby ewoluował on w kierunku, który uważamy za słuszny i pożądany w życiu politycznym. Lecz stosunek biskupa do ludu, którego jest on pasterzem, jest czymś z gruntu innym — jest to stosunek organiczny. Duch Święty udzielony został całemu Kościołowi. Nieomylność jest własnością całego Kościoła. Biskup rządzi, naucza i przewodniczy modlitwie publicznej w najściślejszej łączności z całym Kościołem, z uczuciami, myślami i pragnieniami wiernych.

Rzeczywistość Kościoła to nie tylko kapłaństwo czy też struktura instytucjonalna — to także posłannictwo prorockie. Pomiędzy posłannictwem kapłańskim a posłannictwem prorockim istnieje i chyba powinno istnieć pewne napięcie. Widzialne elementy struktury Kościoła pochodzą z ustanowienia Chrystusa i z Jego woli członkowie hierarchii przewodniczą całemu Mistycznemu Ciału i kierują wszystkimi jego członkami. A zarazem temu samemu Kościołowi dany jest Duch św., który tchnie kędy chce. Nie wolno zgodzić się na dokonanie wyboru między tymi dwoma biegunami życia Kościoła. Taki wybór oznaczałby śmierć chrześcijaństwa. Trzeba zaakceptować oba elementy.

Nie będziemy tu rozważać tak zwanego problemu protestanckiego. Reformatorzy dokonali wyboru. Wybrali element prorocki odrywając go od kapłaństwa. Kościół katolicki nigdy nie zgodził się wybierać. Zawsze głosił on, że konieczne jest i kapłaństwo i misja prorocka. Kościół musi być instytucją i Królestwem Ducha, organizacją i organizmem. Lecz powinniśmy uczciwie przyznać, że choć Kościół nie dał się zapę-

dzić w dylemat wyboru, to jednak reakcja katolicka na protestanckie i preprotestanckie przeakcentowanie misji prorockiej była tak silna, że Kościół i kapłaństwo zredukowano do tego, co jest w nich instytucjonalne. Muszę podkreślić, że mówię tu o aspekcie praktycznym a nie o doktrynie. Lecz także praktyka uczy, wpaja przekonania z siłą większą niż sama teoria. Dlatego może ludzie stojący poza Kościołem sądzą, że opinia publiczna, wolność myśli i mowy, krytycyzm, odpowiedzialność kleru i ludzi świeckich za głoszone poglądy — to wszystko idee obce katolicyzmowi. A wewnątrz Kościoła? — Większość z nas wyraźnie waha się przed wypowiedzeniem śmielszych uwag krytycznych w sposób otwarty i szczery. I dlatego prawie wszędzie prawdziwy obraz Kościoła jest nieznany. Obcuje się z jakąś jego karykaturą. Kościół przedstawiony jest jako zła matka, której dławiący uścisk pozbawia dzieci oddechu, tak że zaledwie mogą się poruszać i wiodą nędzną, na wpół ludzką egzystencję. Nierozsądne irracjonalne posłuszeństwo, rezygnacja ze szczerości, przekonanie, że wszelka samodzielna twórcza inicjatywa to w istocie nielojalność — oto grzechy przeciw Duchowi Świętemu. Taka postawa to zdrada Kościoła, zdeptanie sakramentalnych zobowiązań, naruszenie więzi łączącej nas z biskupami i papieżem, ktorzy potrzebują przecież naszej współpracy.

Oczywiście myśląc twórczo możemy się mylić — to jest ryzyko życia. Hierarchia, która ma wydać sąd o naszych błędach, jest związana z nami poprzez Eucharystię, którą sprawuje. Błędy są złe tylko wtedy, gdy jesteśmy nie dość wierni, aby przyjąć sąd. Lecz jeśli ma istnieć rozwój i postęp to bezwzględnie trzeba myśleć i trzeba wypowiadać swoje myśli — inaczej nie będzie czego sądzić.

Opinia publiczna musi funkcjonować w Kościele, musi być wypowiadana, jest konieczna aby Kościół zachował życie i zdrowie — stwierdził Karl Rahner w swym eseju zatytułowanym „Wolność słowa w Kościele". To samo powiedział zresztą już Pius XII w roku 1950 w przemówieniu wygłoszonym na Międzynarodowym Kongresie Prasy Katolickiej. Jego apel znalazł oddźwięk w statutach synodalnych Archidiecezji Kolońskiej (1954). Rahner podkreśla, że skoro zadaniem Kościoła jest głoszenie Dobrej Nowiny, to hierarchia jako organ nauczycielski musi znać nie tylko to, czego ma uczyć, lecz także stan umysłów słuchaczy, epokę, w której żyjemy, troski i problemy, zainteresowania i umysłowość dzisiejszych ludzi. Dlatego wyrażanie opinii publicznej, wypowiadanie uwag krytycznych, nawet ostrych — to w istocie akty miłości wnikającej głęboko w samą istotę i sens istnienia Kościoła. Prawdziwej miłości, opierającej się na prawdziwym poznaniu, a nie pseudomiłości, która musi udawać jednomyślność i zgodę na wszystko, ponieważ przepojona jest służalczym lękiem przed narażeniem się hierarchii kościelnej, lub towarzyszy jej lenistwo powodujące, że wiarę

nadprzyrodzoną uznaje się za dar zwalniający od myślenia. Może warto tu przypomnieć aforyzm Guardiniego, klasyczny w swej wymowie: „Niedoskonałość należy do istoty Kościoła na ziemi. A więc musimy zdobyć się na odwagę, aby znosić ciągły stan niezaspokojenia i niezadowolenia".

Kapłaństwo wiernych i powszechne ich posłannictwo prorockie — to dwa fakty uznawane zawsze przez doktrynę Kościoła. My, katolicy dzisiejsi musimy je obecnie na nowo przyjąć i potwierdzić w praktyce. Dyskusje i spory z protestantami doprowadziły do przesadnego akcentowania hierarchicznej struktury Kościoła. Trzeba to zrównoważyć poprzez jakiś powrót do pojmowania Kościoła jako wspólnoty wiernych. Wcale nie łatwo to uczynić: nie wystarczy wychowanie wiernych w nowym poczuciu odpowiedzialności i do innego stylu posłuszeństwa — trzeba też stworzyć formy wyrażania opinii publicznej, a także ciała doradcze złożone z ludzi świeckich. Niektórzy biskupi czynią eksperymenty w tym zakresie, współpracują z radami złożonymi ze świeckich przedstawicieli poszczególnych parafii. Pewni biskupi systematycznie organizują zebrania ludzi świeckich poświęcone przygotowaniom do soboru. Wielu biskupów utrzymuje kontakt z różnymi organizacjami diecezjalnymi. Z pewnością trzeba będzie dokonać licznych eksperymentów, zanim jakiś system reprezentacji świeckich przyjmie się szerzej. Podobnie i parafie będą musiały wypróbować różne formy udziału świeckich w zarządzaniu sprawami kościelnymi. Jest też w sferze możliwości, że i sama Kuria Rzymska stanie się organem w większym stopniu międzynarodowym i będzie lepiej poinformowana o opinii ludzi świeckich poprzez specjalne urzędy zorganizowane przy Kongregacjach, a także poprzez kontakty ze świeckimi organizacjami katolickimi.

Te nadzieje na przyszłość nie powinny przysłaniać faktu, że już obecnie istnieje w Kościele możliwość wewnętrznego dialogu i miejsce na inicjatywę ludzi świeckich. Kontakty osobiste z przedstawicielami hierarchii zawsze były i są możliwe. Mamy też prasę katolicką, która przynajmniej w pewnych swych odłamach pragnie być wyrazicielką opinii świeckich. Życie parafialne i diecezjalne nawet w swym obecnym kształcie stwarza okazję do wielu pożytecznych inicjatyw osobistych. Gdyby tak nie było — nie mogłyby powstać wartościowe czasopisma redagowane przez ludzi świeckich i nie byłoby tylu wybitnych świeckich działaczy katolickich.

Nie wystarcza jednak że głos „prorocki" rozbrzmiewa w tym samym domu co kapłański. Potrzebne i konieczne jest wzajemne zapładnianie, wymiana wartości, obustronny głęboki szacunek i uznanie. Jak dotąd rzadko to się zdarza. Osiągnięcia, które powinny krzewić się szeroko — wciąż jeszcze nie wychodzą poza cieplarniane warunki, są czymś wyjątkowym, elitarnym. Strukturalne zmiany w organizacji

życia kościelnego mogłyby wyprowadzić je w świat, przyczynić się do ich umasowienia. Istniejące obecnie w Kościele organizacje i grupy ludzi świeckich odczuwają stale potrzebę szerszej autonomii. Jeśli mają naprawdę przynieść Kościołowi pożytek, trzeba im dać więcej swobody, trzeba ufać im i okazywać to zaufanie.

W toku tych uwag zajmowałem się głównie wkładem myśli, umiejętności i doświadczenia ludzi świeckich (a także udzielanych im natchnień Ducha Świętego) w tych dziedzinach życia Kościelnego, które mają raczej charakter peryferyjny.

Nie sądzę jednak aby wkład świeckich miał być ograniczony do zagadnień polityki społecznej, techniki misyjnej, zrozumienia epoki z którą Kościół ma do czynienia.

Wspomniałem już krótko o odrodzeniu liturgicznym, które z pewnością jest dla Ciała Mistycznego sprawą centralną, a także o apostolstwie, najogólniej pojętym, o apostolstwie poprzez świadectwo chrześcijańskiego życia.

Wznowiony niedawno esej Kardynała Newmana „O zasięganiu rady wiernych w sprawach Doktryny Kościoła" przypomina nam, że ludzie świeccy mają swoje zadania w pracy nad rozwojem tej doktryny, i że oni również powinni się starać, aby Kościół coraz głębiej pojmował powierzone mu Słowo Boże. Newman analizuje relację pomiędzy Urzędem Nauczycielskim a wierzącymi, jaka istnieje w sferze doktrynalnej. Nie jest to stosunek taki, jak pomiędzy aktem i możnością, lecz relacja o wiele bardziej złożona — może raczej przypomina ona małżeństwo.

Wiara świeckich ma znaczenie dla całego Kościoła, zwłaszcza gdy wielu podtrzymuje te same poglądy, gdy istnieje szeroki *consensus fidelium*. Newman nazywa tę jednomyślność wiernych „świadectwem i potwierdzeniem apostolskiego dogmatu, czymś w rodzaju instynktu utajonego głęboko w łonie Mistycznego Ciała, natchnieniem Ducha Świętego, odpowiedzią na modlitwę Kościoła, wstrętem do błędu, który natychmiast staje się zgorszeniem". Taki stan rzeczy pociąga za sobą poważne konsekwencje i zobowiązania, których wielu świeckich nie chce podjąć. Tego rodzaju wkład może wnieść w życie Kościoła tylko człowiek, który w pełni i do głębi żyje tym właśnie życiem, jest zespolony z Kościołem poprzez Sakramenty Święte, modlitwę i świadczenie o Chrystusie — i zarazem jest naprawdę człowiekiem świeckim. Człowiekiem świeckim — to znaczy, że jest naprawdę zaangażowany — jako człowiek i jako chrześcijanin — w porządek doczesny, w czysto ziemskie problemy swojej epoki, w jej kulturę, filozofię, prądy ideowe i przedsięwzięcia organizacyjne.

To, co tu powiedziałem, to tylko powierzchowne bardzo uwagi. O wiele więcej i poważniej należałoby o tych problemach dyskutować i myśleć. Nie dlatego, aby zdobyć popularność wśród ludzi świeckich.

I nie dlatego, by prowadzić jakąś złośliwą rozbijacką czy nihilistyczną kampanię. Trzeba mówić o sprawach i faktach, które tu poruszyłem, dlatego, że gdy zapomina się o nich, Kościół na tym traci — nie przestaje wprawdzie być sobą, lecz jest jakoś umniejszony. Jego przyrodzone możliwości zostają ograniczone, katolickość osłabiona, wpływ i znaczenie jakby zahamowane czy przysłonięte mgłą. A dziś, w czasach gdy świat wreszcie dojrzewa do tego, aby mógł ocenić ideę powszechnej jedności całego rodzaju ludzkiego — Kościół, który przez tyle wieków przechowywał tę ideę w swoim sercu — nie powinien, nie może sobie pozwolić na uszczuplenie swoich apostolskich możliwości.

Ks. Robert W. Hovda
Tłum. H. B.

WŚRÓD KSIĄŻEK PRZEDSOBOROWYCH

Chyba bez względu na to, co zostanie uchwalone lub nieuchwalone w Watykanie, realizacja naczelnego zamierzenia Ojca Świętego jest już dziś w pewnej mierze faktem dokonanym. Program Jana XXIII jest ogólnie znany: „przez odnowę Kościoła do zjednoczenia chrześcijan". Otóż wydaje się niewątpliwie, że lata przedsoborowe przejdą do historii Kościoła właśnie jako lata odnowy i to nawet w wypadku, gdyby sam sobór nie odzwierciedlił w całej rozciągłości rachunku sumienia katolicyzmu, jaki w tych latach przeprowadzono i płynących zeń postulatów. Zarówno myśl teoretyczna jak świadomość moralna i religijna poczyniły w tym okresie milowe kroki naprzód i to jest już w jakiejś bardzo dużej mierze nieodwracalne.

Chcąc najogólniej scharakteryzować sens i kierunek przedsoborowej odnowy powiedzieć chyba trzeba, że jest to powrót do Pisma Świętego (Nowego i Starego Testamentu) i to w najrozmaitszych płaszczyznach. W teologii lata te zapisały się wieloma bardzo wszechstronnymi wysiłkami sprecyzowania i pogłębienia katolickiego pojmowania depozytu wiary, a w szczególności takich zagadnień jak stosunek tradycji do Pisma Świętego, egzegezy biblijnej do teologii systematycznej, dowodów tomistycznych na istnienie Boga do Jego wizji biblijnej, która zdaniem wielu myślicieli znajduje bardziej autentyczne odbicie w religii spotkania osobistego i religii zbawienia niż w systemie doktrynalno-filozoficznym o wyraźnych powiązaniach z racjonalistyczną tradycją helleńską. W związku z tymi wszystkimi rozważaniami pozostają naturalnie liczne prace poświęcone rozwojowi dogmatu i jest rzeczą interesującą, że so-

borowa komisja przygotowawcza (Komisja Centralna) włączyła to zagadnienie do swego projektu debat nad depozytem wiary.

Powrót do Pisma Świętego jest również widoczny w sposobach rozumienia historii Kościoła, które w przedsoborowym okresie przeszły dość wyraźną ewolucję. Nawiązując do rozumienia religijnego przekazu Biblii jako przekazu *historii* Narodu Wybranego, historii zbawienia (a nie statycznego zbioru cytatów i przepisów) widzi się dziś coraz częściej także historię Kościoła jako *drogę* czy jako kolejne, zakorzenione w historii odzewy na wezwania Boga. W takiej perspektywie są nie tylko zrozumiałe, lecz nawet po prostu nieuniknione niesprostania czy cofnięcia, tak właśnie jak istniały zawsze niesprostania czy cofnięcia w zmaganiach ludu Izraelskiego na jego drodze ku nowemu Przymierzu. Jednym z aspektów tej nowej, bardziej biblijnej i zarazem bardziej „historycznej" świadomości historii Kościoła jest naturalnie bardziej samokrytyczne podejście do Reformacji. Na czoło współczesnych prac nie wysuwa się już pytanie o błędy i winy ówczesnych oponentów, lecz raczej pytanie co — w postulatach Reformacji — było słuszne i czemu, jeśli było w jakiejś bodaj mierze słuszne, nie zostało przyjęte. Jako taki właśnie słuszny element podnosi się bardzo często wierność i szacunek protestantów dla Ewangelii i dla Starego Testamentu. Podkreśla się też z całą otwartością fakt, że katolicka biblistyka współczesna ma bardzo dużo do zawdzięczenia biblistyce protestanckiej, której rozwój był w ostatnich czasach swobodniejszy i która doszła dzięki temu do wielu bezspornych osiągnięć.

„Powrót do Pisma Świętego" a ściślej — do Ewangelii cechuje także większość przedsoborowych posulatów duszpasterskich. Uwidocznia to się zarówno w przesunięciu akcentów w ekspozycji treści religijnych (mniej „filozofowania" a więcej ewangelicznego konkretu, mniej pięknych słów, więcej realnych postulatów miłości), jak w samych formach duszpasterskiego kontaktu, który, jak się to ogólnie podkreśla, musi być bardziej bezpośredni, właśnie „ewangeliczny" w swej prostocie i zarazem w swym autentycznym wcieleniu w świat, tak jak „wcielone" w świat otaczający było życie Chrystusa, Jego przypowieści i nawet Jego praktyczna troska o praktyczne potrzeby Jego współczesnych. Idące znacznie dalej postulaty powstają w związku z coraz ostrzejszą ostatnio świadomością faktu, że nie tylko same doktryny, lecz też formy życia tego, kto je przekazuje, jego osobiste Świadectwo, są istotne dla religii. Nie tylko formy życia i kontaktów pojedynczych księży mają być „ewangeliczne", ale głębokich modyfikacji w tym właśnie kierunku wymaga — zdaniem wielu katolików — cały widzialny kształt instytucji Kościoła. Sprzeczności, jakie istniały między treścią przekazu religijnego a środkami działania w świecie, stylem życia, nawet stylem praktycznego myślenia instytucji, która tego przekazu

strzegła, stają się niewątpliwie coraz trudniejsze do przyjęcia dla człowieka współczesnego, a okres przedsoborowej, krytycznej szczerości przyczynił się z pewnością do tego, że najrozmaitsze wątpliwości i niedomówienia na ten temat przybrały postać jasno skrystalizowanych poglądów i postulatów. Nawet więc jeśli (co jest bardzo prawdopodobne) sobór nie zadowoli w pełni krytyków „konstantyńskich" aspektów Kościoła, to ciśnienie w kierunku „zmniejszenia kąta rozwarcia nożyc" między ideałem ewangelicznym a świeckim kształtem instytucji, która go głosi, będzie prawdopodobnie przez długi czas stałym elementem w rozwoju katolicyzmu.

Wszystkie wymienione wyżej aspekty już dokonanej odnowy myśli i świadomości religijnej znajdują przede wszystkim wyraz w mniej lub bardziej „specjalistycznych" opracowaniach, szerzej dziś co prawda znanych niż w czasach, gdy poważniejsze teoretyczne zainteresowanie religią było wyłącznie domeną niektórych księży, a nie wchodziło w zakres tak zwanej „potocznej" wiedzy religijnej. Tym bardziej ciekawe i tym bardziej znamienne jest to, że zupełnie taki sam kierunek „powrotu do Ewangelii", do prymatu ducha nad literą, miłości nad różnicami poglądów, prawdy życia nad wątpliwymi względami prestiżowo-legalistycznymi, dominuje w nieporadnych, czasem naiwnie skrajnych, czasem niefrasobliwie „nieortodoksyjnych" wypowiedziach „szarych ludzi" na temat ich soborowych nadziei. I tu więc powtórzyć trzeba uwagę poprzednią. Nawet jeśli sobór nie spełni (a pewnie nie spełni) tych nadziei, to, że są i że są właśnie takie, stanowi już dziś element trwały myśli religijnej współczesności i ten fakt nie może być bez wpływu na dalsze dzieje i modyfikacje tej myśli.

W tej perspektywie książki i artykuły przedsoborowe, a w każdym razie duża ich część, z pewnością nie zdezaktualizuje się z chwilą, gdy sobór się skończy. Stanowić będzie nie tylko „dokument", lecz żywą i inspirującą literaturę odnowy, której dynamika może naturalnie osłabnąć, lecz która nie może już cofnąć się ani zatrzymać definitywnie, tak jak nie cofa sią ani nie zatrzymuje, nawet w okresach pozornej stagnacji, twórcza myśl ludzka. Trudno wreszcie, śledząc najciekawsze przedsoborowe próby pogłębienia katolickiej myśli religijnej, nie dostrzegać tego, że stanowią one ważny etap realizacji także drugiego punktu programu Ojca Świętego: zjednoczenia chrześcijan. Bo niewątpliwie nie w analizach najrozmaitszych (bardzo trudnych rzeczywiście) szczegółów akcydentalnych, ale właśnie w „głębi religii", w jej aspektach najistotniejszych, zjednoczenie takie może wziąć początek i w oparciu o nie może dopiero rozwiązać trudności szczegółowe. Szereg katolickich a także protestanckich pozycji przedsoborowych ma, jak się wydaje, ogromną wartość właśnie w tym sensie.

Systematyczny przegląd przedsoborowej literatury i jej podsumowanie będzie zadaniem pasjonującym dla historyków czy nawet tylko

obserwatorów katolicyzmu. Już dziś jednak można wymienić przykładowo, właśnie jako dokumenty odnowy, kilka pozycji, które, nawet jeśli zdezaktualizują się częściowo to z pewnością nie zdezaktualizują się „bez śladu".

Hans Kueng, *The Council and Reunion* („Sobór a zjednoczenie"), New York 1962, Sheed and Ward.

Hans Kueng jest profesorem teologii w Tuebingen, i autorem znanej szeroko w środowiskach ekumenicznych książki o zasadniczej zgodności doktryny usprawiedliwienia Karla Bartha ze stanowiskiem Soboru Trydenckiego. Jego ostatnia praca, „Sobór a zjednoczenie", uważana jest zarówno przez jej entuzjastów jak przez jej krytyków za jedną z najważniejszych pozycji literatury przedsoborowej. Głośny jest także jego artykuł drukowany przed paroma miesiącami w „Revue Nouvelle" i poświęcony pytaniu „czy sobór może się nie udać". Artykuł ten, którego tezą jest, że sobór jako „zgromadzenie zwołane przez ludzi" może nie sprostać historycznym zadaniom, jakie w danej chwili przed nim stoją, i że zagraża to szczególnie, gdy istnieje tendencja mnożenia nieomylnych, lecz niekoniecznie potrzebnych w danym momencie orzeczeń i gubienia się w szczegółach, był streszczany i omawiany w wielu czasopismach.

„Sobór a zjednoczenie" określono jako „najszerszy dotąd i najbardziej zasadniczy rachunek sumienia katolicyzmu". Kueng podkreśla, że odnowa jest koniecznym wstępem do zjednoczenia, a także, że jest ona w ogóle koniecznością stałą, już ze względu na sam charakter Kościoła. Nie tylko bowiem składa się On z „grzesznych jednostek", ale — jak twierdzi Kueng — można nawet mówić o „grzesznym Kościele", a nie tylko o „Kościele grzeszników", choć — jak to z naciskiem zaznacza — oba wyrażenia mogą być źródłem nieporozumień.

Rozdział o „Odnowie Kościoła w przeszłości i w obecnej chwili" uważany jest za najważniejszy w całej książce. Historia odnowy w okresie przedreformacyjnym doprowadza logicznie do pytania „czemu Kościół katolicki odrzucił reformę protestancką", a następnie, po krótkim zarysie zmian, jakie nastąpiły po obu stronach w okresie między Lutrem a drugim soborem watykańskim, autor przechodzi do jeszcze bardziej aktualnej kwestii: w jaki sposób katolicy i protestanci mogą spotkać się znowu, już w dzisiejszej sytuacji? Nie doprowadzą do tego, jego zdaniem, same apele o powrót do jedności, ani indywidualne nawrócenia, ani nawet „reforma moralna". Potrzebna jest „odnowa, w której Kościół katolicki odnalazłby w pełni własną, istotną naturę, drogą wyjścia naprzeciw wszystkiemu, co jest słuszne i uzasadnione w protestanckich postulatach i w protestanckiej krytyce".

Odnowa taka oznacza to, co dzieje się właśnie stopniowo już od sie-

demdziesięciu lat. Oznacza uznanie religijnej motywacji w Reformacji, wzrost szacunku dla Pisma Świętego, przekształcenie się liturgii katolickiej w liturgię ludową, coraz większe zrozumienie, w teorii i w praktyce, kapłaństwa wiernych. Hans Kueng wylicza — w sposób równie konkretny — wiele innych takich punktów. Szczególny nacisk kładzie wszędzie na potrzebę większej niż dotąd świadomości, że każde ludzkie sformułowanie doktrynalne jest podatne na procesy „starzenia się" i że przeto rozwój doktryny jest niezmiernie istotnym elementem drogi Kościoła. Należy także „patrzeć bardziej krytycznie na formę pobożności ludowej we własnym Kościele, a bardziej wyrozumiale i wnikliwie na formy, które wykształciły się w innych kościołach chrześcijańskich".

Ostatni rozdział książki, podobnie jak wspomniany już wyżej artykuł, stanowi bardzo realistyczną ocenę szans spełnienia wszystkich tych postulatów przez nadchodzący sobór, i zawiera szereg równie trzeźwych sugestii praktycznych.

Robert M c A f e e B r o w n, *The Spirit of Protestantism* („Duch protestantyzmu"), New York 1961, Oxford University Press.

Robert McAfee Brown jest współautorem omawianej w swoim czasię w „Znaku" książki o „Katolikach amerykańskich w oczach Żydów i protestantów". Reprezentuje on też stanowisko protestanckie w wydanym w roku bieżącym „Dialogu chrześcijańskim" z Gustawem Weiglem, S.J.

„Duch protestantyzmu" jest ciekawą paralelą dla książek Kuenga. Już sam sposób jej ujęcia spełnia w jakimś sensie postulat koncentrowania się na rzeczach najistotniejszych i to w ich aspekcie pozytywnym. McAfee Brown nie analizuje ani nie broni poszczególnych stanowisk doktrynalnych protestantyzmu, lecz składa rodzaj osobistego wyznania wiary (co jest zresztą charakterystyczne dla „protestanckiego ducha", wyrażającego się ostatnio w jeszcze większym niż u katolików przesunięciu akcentów na osobisty aspekt religii). Książka stanowi dzięki temu obraz protestantyzmu taki, jakim widzą go protestanci dla siebie, a nie dla celów apologetycznych i „dobre strony", które oczywiście muszą w takim obrazie górować, są przez to nieco inne, a także znacznie żywsze niż te, które eksponują zwykle formalne polemiki.

Po krótkim zarysie historii Reformacji oraz po opisie protestanckich „rodzin duchowych", jakie ukształtowały się potem, autor przechodzi do bezpośredniej charakterystyki „ducha protestantyzmu", który wszystkie te bardzo nieraz różne rodziny łączy. Jego najistotniejszym elementem jest „otwarcie na nieustającą odnowę, w ręku Boga i pod przewodnictwem Chrystusa". Brown sądzi, że pojmowanie zasady *eccle-*

sia semper reformanda jest „być może u samych podstaw wszystkiego, co dzieli protestantów od rzymskiego katolicyzmu".

Druga i najdłuższa część książki poświęcona jest odmalowaniu protestanckiego ujęcia tych zagadnień religijnych, które autor uważa za najważniejsze. Są to między innymi sprawa łaski i życia wiary, autorytetu Pisma Świętego, kapłaństwa wiernych, miejsca i roli teologii i istoty kultu. Rozdział o powołaniu chrześcijanina porównywany jest nieraz do (omawianej już w „Znaku") pracy Leclerqa „Chrześcijanie w świecie". Z właściwą całej książce prostolinijnością McAfee Brown podkreśla w ostatnim rozdziale zasadniczą trudność, która — być może — stanowi cenę wielu sympatycznych cech protestanckich. Określa ją znakomicie już sam podtytuł rozdziału. „Autorytet — pięta Achillesowa protestantyzmu".

Werner Bulst, S. J., *Offenbarung. Biblischer und Theologischer Begriff* („Objawienie. Pojęcie biblijne i teologiczne"), Duesseldorf 1960, Patmos — Verlag.

Edward D. O'Connor, C. S. C., *Faith in the Synoptic Gospels, A Problem in the correlation of Scripture and Theology,* („Wiara w ewangeliach synoptycznych. Problem korelacji Pisma i Teologii"), Notre Dame 1961, Notre Dame Press.

Zarówno Kueng jak McAfee Brown podkreślają, że odnowa teologii opiera się przede wszystkim na pogłębianiu znajomości Pisma Świętego. Ostatnie dziesięciolecia przyniosły duże postępy w dziedzinie egzegezy, a w okresie przedsoborowym skoncentrowano szczególną uwagę na dwóch podstawowych zagadnieniach teologicznych: na objawieniu i na wierze. Książka Bulsta jest jak się wydaje reprezentatywna dla dość licznej już dzisiaj „szkoły" pojmowania objawienia, a Edward O'Connor w swoim dosyć specjalistycznym studium „treści wiary w ewangeliach synoptycznych" zapoczątkowuje solidną podbudowę biblistyczną kierunku myślenia, który również ma coraz więcej zwolenników wśród teologów.

Podkreślana nieraz przez McAfee Browna niechęć do neoscholastycznej formacji protestanckiej, która zdaje się pojmować religię przede wszystkim jako „wiarę w określone punkty systemu doktrynalnego", znajduje interesujący odpowiednik u Bulsta. Główną intencją jego książki jest mianowicie próba „ocalenia" (jak pisze) dla teologii idei Boga, który się objawia „nie w formie doktryny lecz w formie zdarzenia historycznego, które dopiero potem staje się gruntem nauki". Podobnie jak Rahner, Semmelroth, Schillebeeck i wielu innych teologów współczesnych, Bulst rozumie więc objawienie jako „spotkanie osobiste", a nie tylko jako fakt zakomunikowania pewnych „prawd". Nie tai on zresztą wpływu, jaki wywarł w tej dziedzinie na teologię katolicką protestantyzm współczesny. Do niedawna, pisze, nasi teologowie nie prowadzili niemal żadnych poważniejszych badań w zakresie biblijnej

teologii objawienia. Sam jest jej entuzjastycznym obrońcą. Porównując jej koncepcję z koncepcją teologii systematycznej, podkreśla nieustannie bogactwo, głębię religijną i siłę inspiracji objawienia pojętego w kategoriach historycznego spotkania Boga Żywego i przewagę takiego rozumienia nad konceptualną *locutio Dei* z klasycznych, podręcznikowych definicji. Definicje te, zdaniem Bulsta, kształtowały się pod naciskiem określonych kontrowersji i dlatego pominięte są w nich lub niedość wyeksponowane bardzo ważne aspekty. Autor wkracza tu już więc na teren często ostatnio dyskutowanego problemu kategorii, w jakich formułowane są definicje teologiczne. Proponuje on zastąpienie arbitralnej jego zdaniem metody, która zaczyna od formułowania definicji, metodą taką, której punktem wyjścia byłoby fenomenologiczne rozpatrywanie tych realnych zdarzeń w Starym i w Nowym Testamencie, jakie nazywamy objawieniem Boga.

Studium tego typu wykazuje, że objawienie w Piśmie Świętym jest przede wszystkim zdarzeniem zachodzącym *w historii* i jest samo historią zbawienia. Jest on także sprawą całkowicie osobistą: spotkaniem Boga z człowiekiem. Jego celem (wciąż w „fenomenologicznej" perspektywie Pisma Świętego) jest sam Bóg i Jego plany dotyczące zbawienia ludzi, a objawione człowiekowi jako akt czystej łaski. Biblijne objawienie jest więc rzeczywistością niezmiernie złożoną i wielowarstwową, nie składa się nigdy wyłącznie z teofanii czy ze zdarzeń, czy ze słów, ale zawsze z wszystkich tych trzech aspektów. Najczystszy, najbardziej osobisty i najpodatniejszy na dalszy przekaz jest niewątpliwie aspekt słowny. Nie znaczy to jednak, że ów przekaz powinien koniecznie mieć formę „doktryn". Ma to być raczej, zdaniem Bulta, rodzaj „świadectwa" tego, co było „słyszane i widziane", rodzaj opisu zdarzeń składających się na objawienie. Ze „świadectwa" takiego może i powinna oczywiście rozwijać się doktryna, ale tendencja do abstrakcyjnych formułek powinna stale znajdować przeciwwagę w konkretnym przeżywaniu objawienia jako konkretnej historii zbawienia. Przeżywanie takie winno wyrażać się przede wszystkim w bardziej niż dotąd świadomym i głębokim udziale w kulcie sakramentalnym.

Ostatni rozdział, poświęcony relacji objawienia i wiary, sygnalizuje tylko te zagadnienie i potrzebę dopracowania się, również jeśli idzie o pojmowanie wiary, koncepcji czyściej i bardziej bezpośrednio biblijnej niż te, które podaje teologia systematyczna.

Książka E. D. O'Connora (który jest też autorem recenzjonowanej już w „Znaku" pracy o nowych prądach w teologii francuskiej — *Voices of France*) nie ma aż tak rozległej ambicji, stanowi jednak pierwszy krok w tym kierunku. Rozdział pierwszy poświęcony jest analizie tych tekstów synoptycznych, w których wiara występuje w starotestamentowym znaczeniu „wierności" Bogu czy „ufania" Mu. Rozdział drugi rozpatruje te teksty, gdzie oznacza ona „wierzenie" w dobrą nowinę

Ewangelii. Trzecia część książki stanowi studium tych tekstów, które ilustrują wiarę w Chrystusa, przy czym w części ich chodzi o „ufanie" Chrystusowi jako Zbawcy, a w części (mniej więcej takiej samej ilościowo) o „wierzenie", że jest on Synem Boga.

Następnie autor przechodzi do „trudnego i delikatnego zadania odnalezienia tego, co stanowi jedność wszystkich tych tekstów" czyli rozumień wiary. Wniosek jego jest taki, że synoptycy pojmowali wiarę jako „przyjęcie (dosłownie — akceptowanie) Jezusa jako Chrystusa, Syna Boga". Stwierdza natomiast całkiem otwarcie, że — bez naciągania tekstów — nie można uważać wiary w ujęciu synoptyków ani po prostu za „wierzenie" we wszystko czym jest Chrystus, ani też za poleganie, z całą ufnością, na Jego obietnicach zbawienia. Kryterium wiary, w świetle badanych tekstów, stanowi więc, zdaniem O'Connora, nie tyle zaufanie do Chrystusa jako do Zbawiciela, ile „przyjęcie Go jako Syna Boga", co wprawdzie nie jest jednoznaczne z „wierzeniem" w Jego wyliczane dziś przez teologię przymioty, ale jest pewną formą „wierzenia", że był rzeczywiście Synem Boga. Wszystkie te szczegółowe analizy będą jeszcze zapewne przedmiotem dyskusji specjalistycznych. Niewątpliwą już dziś zasługą książki O'Connora jest natomiast to, że dowodzi ona, w sposób bardzo solidnie udokumentowany, tego jak (podobnie jak objawienie) „wielowarstwowe" jest pojęcie wiary u synoptyków i jak duże możliwości dalszego precyzowania i rozwoju stoją wobec tego przed jej „klasycznymi" dzisiaj definicjami.

Rev. Viktor Schurr. C. Ss. R., Richard Baumann, Marianne Dirks, dr A. Lissner, *Konkrete Wünsche und das Konzil* („Konkretne życzenia pod adresem soboru"), München 1962, Butzon & Becker.

Życzenia szarych ludzi pod adresem soboru, których ukazały się na Zachodzie całe tomy, są zwykle podobne i ostatni tom niemiecki nie odbiega zbytnio od „modeli", które bywały już w Polsce recenzowane. Wyliczenie tutaj głównych zawartych w nim postulatów, wydaje się jednak celowe z dwu powodów. Po pierwsze ilustrują one gwałtowne narastanie szczerości i radykalności wypowiedzi: jeszcze dwa lata temu różne propozycje, jakie przynosi monachijski zbiór byłyby zapewne sformułowane znacznie wstrzemięźliwiej, albo nie byłyby sformułowane wcale. (Warto tu zaznaczyć, że *Konkretne życzenia* ukazały się z *imprimatur*, a z ich tonu wynika, że większość autorów nie jest bynajmniej jakąś „awanturniczą awangardą", lecz przeciwnie, dość „tradycyjnymi" i pełnymi szacunku dla władz kościelnych katolikami.) Drugi powód, który skłania do przytoczenia tu nieuczonych, bezpretensjonalnych lecz przecie bardzo jednoznacznych życzeń katolików niemieckich, to fakt, że właśnie ich zestawienie z teologicznymi i biblistycznymi nurtami odnowy wydaje się bardzo znamienne. Katolicy ci wyciągają bowiem

w gruncie rzeczy praktyczne (choć niezawsze możliwe do praktykowania) wnioski z naczelnego postulatu całej odnowy przedsoborowej, którym jest powrót do ducha Ewangelii i wierność najistotniejszym aspektom religii.

Wypowiedź księdza Schurra, która jest przedrukiem z poświęconego duszpasterstwu czasopisma „Lebendige Seelsorge", sformułowana jest głównie z punktu widzenia aktywnego duszpasterza, który pragnąłby, aby usunięto szereg trudności obiektywnych, jakie w sposób mniej lub bardziej bezpośredni paraliżują jego pracę. Część posulatów to właściwie już — zarzuty: czemu nie powołano przedsoborowej komisji katolików świeckich? Czemu nie zachęcono kościołów protestanckich do wydelegowania obserwatorów do Watykanu? Przecież nawet Ewangelia nie jest monologiem? Czemu obrady mają się odbywać po łacinie, skoro utrudnia to zasadniczy cel soboru, jakim jest „wspólne" a więc swobodne i precyzyjne rozważenie przez biskupów problemów współczesnych? Czemu liczba biskupów krajów łacińskich, przede wszystkim Włoch, jest o tyle większa od reprezentacji innych krajów, skoro nie jest to zgodne ani z uniwersalnym charakterem Kościoła, ani nawet z faktycznym wkładem różnych krajów w twórczą myśl katolicką?

W dalszej części swej wypowiedzi ks. Schurr domaga się aby „liturgia stała się wreszcie czymś, co szary człowiek współczesny może brać na serio, co może go inspirować religijnie i napełniać szacunkiem". Nieodzowne jest tu między innymi wprowadzenie języków narodowych. „Doszliśmy do iście paradoksalnej sytuacji, czytamy, w której teologia, powołana wszakże do chronienia doktryny od zasadniczych zmian czy rozkładu, wyswobodziła się spod jarzma łaciny i używa języków żywych, podczas gdy liturgia, która ma żywić wiarę chrześcijan, wciąż w tym jarzmie pozostaje". Łacina stanowi, zdaniem ks. Schurra „odstraszający mur", między katolikami a „oddzielonymi braćmi". Cytuje on też ironiczną uwagę jednego z pisarzy współczesnych, który stwierdził, że „najwięcej lubi księży mówiących po łacinie, ponieważ tych, dzięki Bogu, nie może zrozumieć".

Pośród licznych propozycji zmian w liturgii (idących zawsze w kierunku zniesienia tego, co już dziś niezrozumiałe czy w ogóle nieistotne), ksiądz Schurr wysuwa sugestię, aby powrócić do starego zwyczaju podawania komunii do rąk wiernych (co jego zdaniem będzie podkreślało ich dojrzałość) oraz wprowadzenia większej ilości modlitw za niewierzących i za tych, co utracili wiarę.

W innej części tej samej wypowiedzi czytamy o „przepaści jaka dzieli średniowieczny, scholastyczny styl od myślenia potocznego ludzi dzisiejszych" i o potrzebie zmiany przepisów dotyczących odmawiania brewiarza, w ten sposób, aby (podobnie jak w kościołach wschodnich) nie wskazywały one „ilości drukowanych stron, które trzeba codziennie odczytać pod sankcją grzechu ciężkiego", lecz aby zalecały sumienne

poświęcenie określonej ilości czasu na autentyczną modlitwę w oparciu o brewiarz. Nieuzasadniony w dzisiejszych czasach wydaje się wreszcie ks. Schurrowi strój księży, choć, jak twierdzi, w samych Niemczech nie wzbudza on jeszcze oporów. W innych krajach jednak opory te już są żywe i ks. Schurr cytuje taką wypowiedź swego zagranicznego konfratra: „Czemu mamy chodzić ubrani jak kobiety? Czy może na znak, że reprezentujemy religię kobiet i dzieci?"

A oto kilka innych postulatów: wskrzeszenie diakonatu („żonaty diakon — twierdzi arcybiskup Indii, d'Souza — uratuje nas od nieszczęśliwych księży"), wprowadzenie ścisłej górnej granicy wieku w piastowaniu urzędów i stanowisk kościelnych, zniesienie odpustów, modyfikacja przepisów dotyczących postów i wstrzemięźliwości, tak aby chodziło naprawdę o wyrzeczenie się przyjemności a nie o formalistyczne obserwowanie regułek ilościowych czy gastronomicznych.

Druga z kolei wypowiedź monachijskiego zbioru napisana została przez znanego luterańskiego działacza ruchu ekumenicznego, pastora Baumanna. Zdaje on sprawę z ankiety na temat „życzeń soborowych", przeprowadzonej wśród luteranów Württembergi. Duża część tych życzeń dotyczy przede wszystkim lokalnych stosunków niemieckich. Wśród postulatów ogólniejszej natury najczęściej powtarza się żądanie, ażeby sobór „sprecyzował w czym mianowicie luteranizm rozmija się z Ewangelią, i które z tych rozminięć są tak poważne, że kościół katolicki pod żadnym pozorem nie mógłby ich tolerować". Wśród cytowanych przeszkód w zjednoczeniu przewija się stale zarzut o niedość głęboką znajomość Biblii po stronie katolickiej i o niedość otwartą, czyli niedość „ewangeliczną" postawę.

W trzeciej części zbioru, Marianne Dirks i Dr Anneliese Lissner przedstawiają wyniki ankiety przeprowadzonej przez magazyn „Frau und Mutter" wśród kobiet niemieckich. Zaznaczyć warto, że nakład „Frau und Mutter" przekracza 600 tysięcy.

Cytowane wypowiedzi ankietowe są na ogół formułowane z dużą kurtuazją, która jednak nie przesłania troski, a nawet nieraz głębokiego niepokoju. Kobiety niemieckie mówią o niechętnie widzianych przez Kościół małżeństwach mieszanych, które przecie są teraz coraz bardziej nieuniknione, o nieskuteczności zalecanej przez Kościół metody Ogino-Knausa i związanych z tym problemach regulacji urodzin, o niesłuszności odmawiania pogrzebu w poświęconej ziemi niemowlętom zmarłym bez chrztu, o potrzebie przesunięcia bierzmowania poza datę ukończenia piętnastu lat, w młodszym wieku bowiem nie jest ono należycie rozumiane. Stale powtarza się postulat wprowadzenia do liturgii języków narodowych, a także większej liczby modlitw za niewierzących, za Żydów i za wyznawców religii niekatolickich i pozachrześcijańskich. Często i z pewną goryczą wspomina się o tym, że laikat żyjący w stanie małżeńskim nie ma wciąż własnego i uznanego miejsca w li-

turgii i w katolickiej koncepcji doskonałości: jedyni święci małżonkowie w Kościele katolickim to ci, którzy zasłużyli na tę godność przez wdowieństwo spędzone w klasztorze lub ci, którzy nigdy nie żyli w małżeństwie w pełnym sensie tego słowa.

Kobiety niemieckie żądają wreszcie, aby seminaria duchowne wychowywały księży „bliższych życiu, mniej teoretyzujących, zdolnych rozmawiać o żywej religii z żywymi, współczesnymi ludźmi" i aby „w ogóle katolickie wychowanie kładło mniejszy nacisk na średniowieczną filoozfię, a większy na moralność i na Ewangelię". Biskupi powinni zajmować się mniej sprawami organizacyjnymi (które doskonale może podjąć w dużej części laikat), a być bardziej „ojcami duchowymi diecezji". Stosunek do niewierzących i do przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich powinien odznaczać się większym szacunkiem — „nie naszą rzeczą jest sądzić ich wiarę lub niewiarę, ale naszą rzeczą jest świadczyć naszej religii miłości, a nieraz także uczyć się dobra, które Bóg umieścił gdzie indziej". W tym właśnie duchu sformułowane jest życzenie cofnięcia zakazu uczestniczenia w niekatolickich nabożeństwach.

Takie i do tych bardzo podobne są dziś opinie dużej części katolickiego laikatu na Zachodzie. Opinie te, jakkolwiek nieraz zbyt skrajne czy w szczegółach niesłuszne, świadczą o dosyć określonym kształcie świadomości religijnej. I właśnie to, że ta świadomość ma te a nie inne zarysy, że jest coraz jaśniejsza, że jej ciśnienie jest coraz bardziej wyczuwalne — jest już odnową.

mg

CO DZIESIĄTY MIESZKANIEC KULI ZIEMSKIEJ NAUKOWCEM?

Ogromny rozwój nauki i techniki, oraz jego obecne i spodziewane konsekwencje stały się tematem, który budzi coraz szersze zainteresowanie. Uświadomienie sobie pewnych faktów, a zwłaszcza faktów z dziedziny tak ogólnie sprecyzowanej jak „rozwój nauki", jest łatwiejsze, gdy się oprze na liczbach, chociażby tylko przybliżonych. Rozwój ten jest zagadnieniem trudnowymiernym. Przyjmijmy, że można go w pewnym sensie „zmierzyć" ilością naukowców i techników, jak również ilością naukowych publikacji. Otóż te dwie wielkości — zdaniem uczonych amerykańskich — zwiększają się na świecie co rocznie o 10% — podwajają się zatem co 8 lat. Jest to przyrost ogromny, czego dowodem niech będzie wynik szacunkowych obliczeń, na podstawie których twierdzi się, że ilość publikacji naukowych ostatniego dziesięciolecia równa się w przybliżeniu temu, co opublikowano dotychczas

z dziedziny nauki począwszy od wynalezienia sztuki drukarskiej! Spotkać się można także z twierdzeniem — zresztą dowcipnie sformułowanym — że spośród wszystkich ludzi nauki wszechczasów — żyje obecnie 90%.

A oto kilka dalszych liczb obrazujących ogromną dynamikę rozrostu nauki:

Znane w całym świecie amerykańskie czasopismo specjalistyczne „Chemical Abstracts" zamieściło w roku 1959 streszczenia i adnotacje dotyczące 120 tysięcy naukowych publikacji, a w roku 1960 — 135 tysięcy streszczeń. Przewiduje się, że w roku 1957 będzie ich około 500 tysięcy, podczas gdy w roku 1985 już 1 milion. Ukazał się niedawno zbiorczy skorowidz „Chemical Abstracts" obejmujący okres 10 lat. Składa się on z 19 tomów, każdy tom liczy 1500 stron. Obejmuje on lata 1947—1956. Jest to już piąty kolejny skorowidz obejmujący okres dziesięcioletni. Wobec dzisiejszego tempa rozwoju chemii, następny skorowidz nie będzie mógł obejmować okresu 10 lat, gdyż byłby za obszerny. Obejmie on ostatecznie tylko pięciolecie 1957—1961, niemniej będzie równie wielkich rozmiarów jak poprzedni 10 letni, gdyż będzie się składał z 20 tomów, po 1500 stron każdy.

Jakkolwiek podany na wstępie procent zwiększania się ilości ludzi nauki i publikacji naukowych ustalony jest niewątpliwie na podstawie najnowszych obliczeń, to jednak przewidywanie stopnia dalszego rozwoju nauki i związanego dość ściśle z nim piśmiennictwa naukowego jest niełatwe. Amerykański uczony Wallace R. Brode — przewiduje, że nauka w dalszym ciągu będzie się rozwijać w sposób dynamiczny, choć ubezpiecza się w pewnym stopniu twierdząc, że wydarzenia, które przewidujemy podzielić można na dwie krańcowe grupy. Jedna z nich, to zdarzenia, które z całą pewnością nastąpią i które można przewidywać z dużą dokładnością na podstawie ich powtarzalnego charakteru, lub ich ograniczonych możliwości, druga zaś grupa, to wydarzenia, których przewidywanie można ocenić w najlepszym wypadku jako „inteligentne przypuszczenia, czy domysły". Doskonałym przykładem potwierdzającym istnienie tego podziału jest następujący fakt:

Założone w roku 1876 Amerykańskie Towarzystwo Chemiczne obchodziło w 1901 roku 25 lecie swego istnienia. Z okazji tej wygłosił referat znany ówczesny chemik amerykański dr Wiley, który przepowiedział, że gdy będzie się w roku 1976 obchodzić stuletnią rocznicę założenia Towarzystwa, Stany Zjednoczone będą miały 225 milionów ludności (w porównaniu z 71 milionami w roku 1901), natomiast ilość członków Amerykańskiego Towarzystwa Chemicznego wzrośnie z 2 tysięcy w roku 1901 do 10 tysięcy w roku 1976.

Według oceny rzeczoznawców przewidywania Wiley'a dotyczące wzrostu stanu zaludnienia były trafne i rzeczywistość może odbiec od nich tylko o około 3%, natomiast przewidywania dotyczące rozwoju

Towarzystwa Chemicznego okazały się zupełnie chybione, gdyż w roku 1960 Towarzystwo to liczyło już 90 tysięcy członków i spodziewać się należy osiągnięcia przez nie w roku 1976 aż 150 tysięcy członków. Niewątpliwie przykład ten zmusza do ostrożności w stawianiu wszelkich horoskopów, choć wydaje się, że jednak znacznie łatwiej jest stawiać je dzisiaj aniżeli 60 lat temu.

Istnieje szereg danych na to, aby w najbliższych kilkudziesięciu latach spodziewać się co najmniej utrzymania obecnego tempa rozwoju. Wiemy, że jak dotąd wkład poszczególnych krajów w rozwój nauki i techniki nie jest proporcjonalny do liczby ludności. Etnologowie i antropologowie twierdzą, że rasy ludzkie różnią się bardzo nieznacznie między sobą pod względem potencjału intelektualnego. Gdy więc wszędzie utworzone zostaną warunki sprzyjające kształceniu się, będzie można oczekiwać z czasem pokaźnej ilości odkryć i naukowych osiągnięć w krajach stojących pod tym względem w tyle. W krajach rozwiniętych, dalszy rozwój nauki postępować będzie z wielu przyczyn, z których wymienimy takie, jak coraz lepsze warunki prowadzenia badań i wszelkiej pracy naukowej, współzawodnictwo między narodami oraz przyrost ludności, zatem i młodzieży chcącej kształcić się, a potem pracować naukowo.

Z tym ostatnim czynnikiem wiążą się inne problemy, o których trzeba pokrótce wspomnieć, gdyż kwestia przyszłego ich rozkwitu budzi już dzisiaj w Stanach Zjednoczonych wiele niepokoju. W kraju tym w kilku latach powojennych wzrosła znacznie liczba urodzeń. W roku 1970 ilość mieszkańców Stanów Zjednoczonych w wieku studenckim będzie prawie dwa razy większa aniżeli w roku 1960. Ponieważ jednak istnieje tendencja coraz wyraźniejszego faworyzowania przez młodzież nauk przyrodniczych i technicznych, można oczekiwać, że w roku 1970 ilość studentów na tych wydziałach wyniesie trzy do czterech razy więcej aniżeli w roku 1960. Już za parę lat będzie więc problemem w Stanach Zjednoczonych zapewnienie obsady kadry wykładowców dla tak olbrzymiej ilości studiujących, wyłoni się zarazem kwestia potrzebnych budynków, pomocy i urządzeń. Mówi się o próbach rozwiązania tych problemów drogą zastosowania dodatkowo mechanicznych środków w nauczaniu, takich jak film, telewizja itp. Natomiast problem pomieszczeń zamierza się rozwiązać na okres przejściowy poprzez taki „rozkład godzin", który by przewidywał prowadzenie wykładów i zajęć na 3 zmiany, czyli przez pełne 24 godziny, a także przez siedem dni w tygodniu.

Wallace Brode nie zgadza się mimo wszystko z tymi, dla których podstawową groźbą wiszącą nad ludzkością jest problem przyrostu ludności i których dręczy wizja chwili, „gdy na ziemi pozostaną już tylko miejsca stojące...". Wallace Brode twierdzi, że największy kryzys, jaki zagraża ludzkości, tkwi w samej nauce, technice i problemach

pochodnych wypływającyh z ich kolosalnego rozrostu. Nauka bowiem rozrasta się, jak pamiętamy, w tempie powodującym podwajanie się jej dorobku co osiem lat, podczas gdy liczba ludności na kuli ziemskiej podwaja się co 50 lat (przyrost ludności wynosi bowiem obecnie średnio 1,7% rocznie).

Jeżeli obecny przyrost ludności będzie utrzymany, to za 100 lat kulę ziemską zamieszkiwać będzie w przybliżeniu 12 miliardów ludzi. Naukowcy rozpatrują problem zapewnienia śródków żywności dla tak olbrzymiego zaludnienia. Przewodniczący Amerykanskiego Towarzystwa Chemicznego dr Elder stwierdził w jednym z referatów wygłoszonych w roku 1960, że „na razie" nie wystąpi na kuli ziemskiej niedobór środków żywnościowych, gdyż istnieją jeszcze ogromne możliwości zwiększania ilości środków żywnóści. Na podstawie wyników prób i doświadczeń twierdzić bowiem można, że poprzez wyższą kulturę rolną i hodowlaną, wykorzystanie nieużytków oraz rozwój przemysłu spożywczego — ilość środków żywności może jeszcze rosnąć w tempie szybszym aniżeli przyrost ludności.

Zanim wyżywienie na kuli ziemskiej stanie się problemem, może się nim stać sama nauka i ilość jej przedstawicieli. Ilość naukowców i techników wynosiła w Stanach Zjednoczonych w roku 1960 około 0,6% ludności (1 milion na 180 milionów). Jeżeli utrzymane zostanie obecne tempo rozwoju, to w roku 2000 stanowić oni będą w Stanach Zjednoczonych aż 10% ludniości.

Jak wynika z liczb opublikowanych we wrześniu 1960 r. przez *The U. S. National Scientific Foundation,* Stany Zjednoczone miały wydać w roku 1960 około 13 miliardów dolarów na badania naukowe i rozwój nauki, w tym 1 miliard na badania podstawowe. Kwota 13 miliardów dolarów jest dwukrotnie większa od kwoty zużytej na te same cele 4 lata wcześniej. W stosunku do wartości produkcji globalnej Stanów Zjed. stanowi 2,5%. Podobny odsetek wartości produkcji globalnej przeznacza się na potrzeby i rozwój nauki w wielu innych krajach wysoko stojących pod względem techniki i ogólnego rozwoju. Jeżeli kwota przeznaczona na te cele będzie nadal w tym tempie wzrastać, to za 10 lat wyniesie ona około 30 miliardów dolarów rocznie stanowiąc aż około 4% przewidywanej wartości produkcji globalnej. Jeżeli zaś cały świat zostanie ogarnięty przez to tempo rozwoju, to niedługo przewyższona zostanie zdolność zaspokajania potrzeb i wymogów stawianych przez naukę. Wydaje się więc, że mimo iż nauka znajduje się w stadium wielkiej ekspansji, zmierzamy szybkimi krokami do pewnego punktu zwrotnego. Wallace Brode przewiduje, że ten punkt zwrotny nastąpi między rokiem 2000 a 2050. Na czym będzie ten punkt zwrotny polegał? Pytanie to nurtuje coraz szerszy kręg ludzi stojących blisko zagadnień rozwoju nauki i techniki. Prawdopodobnie punktem zwrot-

nym będzie zahamowanie gwałtowności rozwoju, zmniejszenie jego tempa.

Obecnie palącą staje się potrzeba ustalenia programów pracy naukowo-badawczej we wszystkich krajach świata, oraz koordynacja programów między państwami, uczelniami i przemysłami. Bezpośrednie kontakty i bezpośrednia wymiana doświadczeń na każdym polu stają się nieodzowne. Im lepsza będzie koordynacja zamierzeń i pracy, tym skuteczniej złagodzi się skutki żywiołowości obserwowanego rozwoju. Wymaga to oczywiście utrzymywania jak najlepszych stosunków między ludźmi i narodami.

s. w.

TECHNOLOGIA, EWOLUCJA, KULTURA

Jeżeli zamierza się dziewięćset dziewięćdziesiąt osiem tysięcy lat dziejów ludzkości zamknąć na trzystu siedemdziesięciu ośmiu stronicach, to obraz nie może być nazbyt szczegółowy. *The Evolution of Culture* Leslie A. White'a [1] przedstawia zatem najogólniejszy tylko schemat rozwoju kultury od okresu prehistorycznego aż „po upadek Rzymu". Dzieło White'a znajduje się na uboczu głównego w krajach anglosaskich nurtu badań nad kulturą, chociaż autor jest postacią dobrze znaną i notowaną w amerykańskiej nauce. Przez ćwierć wieku sprawuje funkcje dziekana wydziału Antropologicznego Uniwersytetu w Michigan, zdążył już stworzyć własną szkołę, nazwisko jego spotykamy w czołowych pismach, antologiach, księgach zbiorowych i innych przedsięwzięciach z zakresu — posłużymy się tutaj terminem White'a — „kulturologii". Książka napisana została oczywiście z wielką znajomością przedmiotu i ostrym rozeznaniem problematyki metodologicznej, wykład jest lapidarny i jasny. White prezentuje tę wielką koncepcję społeczeństwa i kultury, jaka i w Polsce posiada piękne tradycje w osobie Ludwika Krzywickiego, Stefana Czarnowskiego czy Kazimierza Moszczyńskiego.

Jest to koncepcja ewolucjonizmu i to wcale nie poddanego dalekosiężnym innowacjom. „Neo-ewolucjonizm jest terminem mylącym: zakłada, iż teoria ewolucji różni się dzisiaj od teorii sprzed lat osiemdziesięciu. Odrzucamy tego rodzaju pogląd. Przyjęta w niniejszym dziale t e o r i a ewolucji ani odrobinę nie odbiega w swoich zasadach od *Antropologii* Tylora z r. 1881 [2], choć, oczywiście, rozwinięcie, sposób

---

[1] Leslie A. W h i t e, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York 1959, Mc Graw-Hill, s. 378.

[2] Warto zwrócić uwagę, że książka ta ukazała się również i u nas. Podaję jej opis na podstawie wydania trzeciego: Edward B. T y l o r, *Antropologia*.

wyrazu i przedstawienie tej teorii, może się różnić — i różni, w niektórych punktach" (s. IX).

Powiedzieliśmy, że koncepcja ta nie jest na ogół żywotna w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, gdzie *cultural* i *social anthropology* krzewi się bujnie i szeroko. Istnieje, po pierwsze, tendencja do całkowitego niemal usuwania wszelkich, bardziej generalnych objaśnień tyczących prawidłowości panujących w społeczeństwie. Dążenie to znajduje rzeczników przede wszystkim w niektórych ośrodkach Wielkiej Brytanii, tam gdzie z dorobku Bronisława Malinowskiego przejęto technikę szczegółowego opisu, odrzucono zaś szkielet teoretyczny. Prof. Gluckman (Manchester) wypowiada się na przykład za *extended-case method*, przez co rozumie opis zjawisk etnograficznych bardzo drobiazgowy, dokonywany z bliska i przez dłuższy przeciąg czasu, który „nada analizie monograficznej coś z wnikliwości spojrzenia, jakie Freud wniósł do badań nad ludzką osobowością, i coś z głębi, którą wielu znajduje w powieści ale na którą nie natrafia w naukowym rozbiorze"[3]). Wydaje się, że mimo swego poważnego znaczenia wśród innych ujęć, ten typ działalności nie wytyczy kierunku, w jakim podąży postęp wiedzy.

Inne tendencje, reprezentowane przez większość uczonych amerykańskich, łączą się z podejściem, które nazwać można pluralistycznym. Rozpatruje się składniki kultury oraz ich funkcjonowanie w ramach większych całości. Siatka pojęciowa wypracowana bywa nieraz do wysokiego stopnia abstrakcji, jednak nie przyznaje się określonym czynnościom czy instytucjom roli nadrzędnej, powszechnie obowiązującej w czasie i przestrzeni. Nie wyznacza się przy tym uniwersalnych praw rozwoju dziejowego, jeśli pominiemy niektóre, bardziej literackie syntezy historiozoficzne.

Wracajmy jednak do White'a. Jakże określa temat swojej książki? „Człowiek jest zjawiskiem wyjątkowym: należy do jedynego żyjącego gatunku, który posiada kulturę. Przez k u l t u r ę rozumiem pozacielesne, rozciągnięte w czasie kontinuum rzeczy i zdarzeń uzależnionych od symboliki. Mówiąc szczegółowo i konkretnie, kultura składa się z narzędzi, sprzętu, naczyń, ubrania, ozdób, obyczajów, instytucji, wierzeń, rytuałów, dzieł sztuki, gier, języka itd. Wszystkie ludy zawsze i wszędzie posiadały kulturę. Żaden inny gatunek nie posiada jej ani też nie posiadał. W przebiegu ewolucji istoty rzędu wyższego c z ł o w i e k pojawił się równocześnie z rozwinięciem się zdolności do produkowania symboli i do ekspresji. Definiujemy zatem człowieka w ka-

---

Wstęp do badania człowieka i cywilizacji, przetł. z ang. A. Bąkowska. Wyd. 3 z przedm. L. Krzywickiego, Warszawa 1911. Inne przekłady z Tylora, to — według przedmowy Krzywickiego do *Antropologii* — *Cywilizacja pierwotna: badanie rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 1—2, Warszawa 1896—1898, oraz *O metodzie badań rozwoju instytucji w zastosowaniu do praw małżeństwa i pochodzenia*, „Wisła", t. 3, „a także w książce oddzielnej", Warszawa 1897.

3 Max G l u c k m a n, *Ethnographic Data in British Social Antrophology*, „The Sociological Review", Vol. 9, No. 1, 1961, s. 11.

tegoriach umiejętności symbolizowania i w związku z tym — wytwarzania kultury" (3).

Książka dzieli się na dwie nierówne części. Pierwsza, znacznie obszerniejsza, omawia strukturę społeczeństw pierwotnych, druga — społeczeństw po dokonanej rewolucji rolniczej. Morgan, inny obok Tylora założyciel etnologii ewolucyjnej, także zresztą przekładany na polski, „podzielił wszystkie ludzkie społeczeństwa na dwa główne typy: *societas* i *civitas*. *Societas* obejmuje systemy socjokulturalne, które nazwaliśmy pierwotnymi lub plemiennymi. Społeczeństwa te, mówi Morgan, «były oparte na osobach i na stosunkach czysto osobowych». System, który określił jako *civitas* albo państwo zasadzał się «na terytorium i na własności»". (309).

Rozpoczynając swoją opowieść od naszych preludzkich przodków, autor wskazuje na dwa oddziedziczone z tej fazy elementy: rodzinę oraz grupę lokalną. Dzięki artykułowanej mowie i nowym formom posługiwania się narzędziami, ze społeczeństwa antropoidalnego tworzy się ludzkie, zaś perspektywa opanowania sił natury staje otworem. Rodzina nie zaspokaja już tylko popędów seksualnych, lecz pełni rolę ekonomiczną oraz dostarcza podstaw do wzajemnej pomocy. Z niej — poprzez splątane stosunki pokrewieństwa — komponuje się większa grupa, wyłania społeczeństwo ludzkie. Podkładem tego społeczeństwa są właśnie więzy rodowe. W miarę jak postępuje rozwój technologii, rozwijają się i formy życia społecznego. Proces egzogamii (małżeństwo z osobnikami spoza najbliższego grona) i endogamii (małżeństwo wewnątrz określonej grupy) umożliwia rozszerzenie granic zespołu, przy utrzymaniu solidarności między jego członkami. Solidarność zaś jest nieodzownym warunkiem funkcjonowania społeczności: „Z punktu widzenia walki o byt, pożądanym celem ewolucji społecznej jest przeto pomnożenie rozmiarów bez zagubienia solidarności. Ale ponieważ czynnik solidarności może się także wahać, możemy więc sformułować poniższe uogólnienie: każde społeczeństwo dąży do postępowania dostarczającego mu takiej równowagi między rozmiarem a solidarnością, która zapewni maksimum skuteczności w podtrzymujących życie działaniach". (104).

Zasadom regulacji i porządku służy etykieta i etyka. Etykieta pomaga zachować odrębność poszczególnych „klas" (mężczyźni i kobiety, starcy i dzieci itp.), natomiast etyka prowadzi bardziej bezpośrednio ku powszechnemu dobru całości. Dosyć wcześnie jawi się też podział pracy i powstają specjalne mechanizmy społeczne: przywódcy, naczelnicy, szamani, tajne stowarzyszenia — czuwające nad inteligencją i ładem zbiorowiska. Ład ten osiągnął wysoki szczebel doskonałości: „Typ społecznego systemu rozwiniętego w erze ludzkiej energii był bez wątpienia najbardziej zadowalającym rodzajem społecznego środowiska,

w jakim człowiek żył kiedykolwiek. Mamy na myśli fakt, że instytucje społeczeństwa pierwotnego były najbardziej zgodne z potrzebami i pragnieniami ówczesnej istoty ludzkiej, najbardziej dostosowane do jego natury i temperamentu. W społeczeństwie pierwotnym wszyscy ludzie byli braćmi czyli krewniakami. Wszyscy byli wolni. Każdy posiadał wolny dostęp do zasobów natury. Wszyscy też byli równi; nikt nie dzierżył nikogo w poddaństwie lub niewoli. Wzajemna pomoc cechowała ustrój pierwotny. Produkowało się celem spożycia a ludzkie prawa i dobro umieszczone były ponad prawami własności oraz ponad instytucjami". (367).

Jednakże historia nie stoi w miejscu. Społeczeństwa zabiegają o to, aby zyskać nowe źródła energii: „Kultura postępuje naprzód w miarę jak wzrasta ilość ujarzmianej w ciągu roku na głowę energii, lub jak wzrasta skuteczność czy ekonomia środków jej kontrolowania" (56). I dalej powiada White: „Ludzka ewolucja społeczna staje się przeto zrozumiała w terminach entropii, w terminach wynikających z drugiego prawa termodynamiki: stopień zorganizowania systemu jest proporcjonalny do koncentracji wewnątrz niego energii". (145).

Z problemem energii wiążą się sprawy technologiczne. Im też przypisuje autor najważniejszą rolę w procesie dziejowym: „Kultura w ogóle, jak i każda kultura jednostkowa, jest systemem, całością stworzoną z ruchomych, powiązanych ze sobą cząstek. System kulturalny, podobnie do wszelkich innych, zmierza ku ustanowieniu i zachowaniu równowagi, choćby to była równowaga chwiejna. W systemie tym bilans zostaje wypośrodkowany między technologicznymi, społecznymi, filozoficznymi i uczuciowymi faktorami. Technologia jest podstawą wszystkich pozostałych wycinków. Cóż zatem się dzieje, skoro technologii o danym wymiarze siły albo potęgi przeciwstawią się nietechnologiczne pierwiastki kultury, bądź społeczne, bądź też intelektualne czy uczuciowe? Jeżeli technologia jest dostatecznie mocna, aby przełamać system społeczny krzyżujący jej plany, wówczas czyni to i powołuje do życia system nowy. Jeżeli nie jest, wtedy musi się poddać ograniczeniom. Uwagi te dotyczą również filozofii i uczuć, które tak samo wiążą technologię". (27—28).

Źródłem przemian o nieskończenie doniosłych konsekwencjach było przejście od energii czerpanej prawie wyłącznie z organizmu ludzkiego, do energii słonecznej uwięzionej w roślinach i zwierzętach. Jest to rewolucja rolnicza, która wyłoniła społeczeństwa „cywilne" czyli „obywatelskie" (*civil societies*). Odtąd następuje era coraz szybszego rozwoju. Przewrót ma miejsce w sztukach i rzemiośle, a także w sferze pojęciowej: stworzona zostaje nauka. Jednakże najgłębsze zmiany zachodzą w układzie społecznym, który wsparty zostaje na stosunkach

własnościowych. Stosunkom tym nie szczędzi autor gorzkich inwektyw.

Pierwszą zatem sprzecznością, jaką znajdujemy w poglądach White'a, jest rozdźwięk między pochwalną akceptacją samego procesu ewolucji a gwałtowną krytyką wszystkich jej form następujących po okresie pierwotnym. Podobną sprzeczność Marks starał się rozwiązać za pomocą przepowiedni, która głosiła, iż historia wróci niejako do swoich początków, wzbogacona o zdobycze tego, co było cenne w dotychczasowym dorobku. Ale już kontynuatorzy filozofii marksowskiej musieli wprowadzić tak wiele poprawek do tej wizji przyszłości, że cały problem nabrał nowego wyglądu. I White nie może nic innego uczynić, jak się odwołać do jutrzejszych wydarzeń. Zapowiada więc następne tomy swojego dzieła, z których trzeci ma wysunąć pewne propozycje dotyczące przypuszczalnego dalszego toku ewolucji. Do tego czasu trudno dyskutować, jednak już teraz wolno chyba powiedzieć, że autor będzie miał ciężki orzech do zgryzienia, jeżeli zechce nas przekonywać, iż społeczeństwo przyszłości będzie w odległy choćby sposób przypominało swoją najwcześniejszą fazę.

Druga sprzeczność posiada cechy bardziej gruntowne. Wyłania się z kontrastu między sądami opisowymi a sądami wartościującymi. Sprawa ta nazbyt złożona i obrosła w komentarze, aby ją można tu było przedstawić, chcćby w pobieżnym zarysie. W każdym jednak razie postępowanie White'a nie wydaje się zgodne z podstawowymi wymaganiami, nakazującymi wysoką czujność, skoro już zdecydowaliśmy się łączyć w pracy naukowej oba rodzaje sądów. Znamiennym przykładem swobodnego stosunku do tej trudnej sprawy jest giętkość, z jaką autor traktuje pojęcie sumienia, etyki i moralności. Na str. 222 czytamy: „Przekonanie, iż każda ludzka istota zaopatrzona jest w sumienie, mechanizm, który zdoła spostrzec i ocenić wartości moralne w świecie zewnętrznym, jest staromodne i bezpodstawne. «Sumienie» jest tylko nazwą, jaką nadajemy reakcjom człowieka na bodźce społeczne w zakresie etyki. Jak to ujął Radcliff-Brown: «To, co się zwie sumienie, jest w najszerszym sensie odbiciem sankcji społecznych w jednostce». «Spokojny cichy głos sumienia» jest przeto jedynie mandatem plemienia, dającym się odczuć poprzez wnętrzności i mózg pojedynczego ludzkiego organizmu". Z kolei, zupełnie słusznie, dowodzi autor, że nie możemy przykładać dzisiejszych naszych norm do czynów człowieka pierwotnego. Odwróćmy jednak sto dalszych kart i zajrzyjmy na str. 330: „„Nieetyczna natura ekonomicznego systemu społeczeństwa cywilnego kazi i rozkłada zarówno wyższe jak i niższe klasy. Lichwiarz staje się coraz chciwszy w miarę jak ubożeje jego ofiara, właściciel niewolników będzie zatwardziały, obłudny a nawet świętoszkowaty, obszarnik nie zostanie uszlachcony rugując wdowy i sieroty, wielki kolonista miałby na sumieniu nieszczęście i niepokój milionów tubylców, gdyby zdolny był jeszcze zachować tu sumienie, potężny przemysłowiec

musi czerpać zadowolenie z wynędzniałej i zbiedniałej klasy robotniczej". Można mieć sympatię dla obu tych opinii White'a, ale trudniej przyjdzie się zgodzić z autorem, kiedy w ramach spoistego na pozór dyskursu przerzuca się z jednego ujęcia w drugie, stosując kryterium relatywizmu, aby dokonać apologii społeczeństw pierwotnych, następnie zaś wprowadzając etykę obiektywistyczną, żeby potępić społeczeństwo „cywilne".

Trzecia wreszcie wątpliwość, która się nasuwa przy książce L. A. White'a, wywołana zostaje jednostronnym, monistycznym rodzajem wyjaśnień. Czynnik technologiczny jest podstawowy; wszystkie inne pozostają wobec niego uzależnione. Co więcej, „faktor technologiczny determinuje, przynajmniej w ogólny sposób, formę i treść sektora społecznego, filozoficznego i uczuciowego" (19). Jeżeli zachować to sformułowanie bez należytych uzupełnień i zastrzeżeń, jest ono jawnie fałszywe. Jeśli wprowadzi się ich dostatecznie wiele, więcej niż we fragmencie cytowanym nieco wcześniej, cały sens owego mniemanego prawa rozwiewa się niemal bez reszty. Morze atramentu wylano w metodologii nauk społecznych, aby wykazać bezzasadność monistycznych teorii. Ostatnio Stanisław Ossowski w znakomitym artykule poruszał kompleks związanych z tym zagadnień [4]. Pisząc o sporach naukowych, wskazał prof. Ossowski jak często ich przyczyną bywa „absolutyzacja ocen ważności". To, co z jednego i tylko jednego punktu widzenia jest najważniejsze, rozszerzone zostaje na wszystkie aspekty danego problemu. Jeśli chodzi o praktyczne rezultaty, postępowanie takie może przynieść niekiedy korzyści, gdy popchnie do określonego działania. Tak np. „absolutyzacja" czynnika technologicznego — jak w naszym przypadku — może na terenie niektórych zacofanych gospodarczo krajów przynieść wydatny postęp. Ale w dziedzinie nauki owa monistyczna postawa zmierzająca do ustanowienia w łańcuchu przyczyn i skutków sztywnej hierarchii, nigdy nie będzie usprawiedliwiona.

Cały rój wątpliwości i pytań krążących nad głową czytelnika otwierającego *The Evolution of Culture* nie powinien odwieść od tej książki, skądinąd ciekawej, wyrazistej, obfitej w doniosłe fakty oraz hipotezy częstokroć zastanawiające i trafne.

Zdzisław Łapiński

[4] Stanisław Ossowski, *Punkty widzenia, tezy, dyrektywy. Rozważania nad typami sporów w problematyce społecznej.* „Przegląd Socjologiczny", t. 14, z. 2, 1960, s. 7—29.

ZAPISKI NA MARGINESACH

Z wystaw, które w czasie ostatniej podróży najlepiej zapamiętałem: wystawa ostatnich obrazów Dubuffeta w małej galeryjce niedaleko Place Beauvau. Wystawa wariacji Picassa na temat Manetowskiego „Śniadania na trawie" w Galerie Leyris. Wystawa w paryskim Muzeum sztuki nowoczesnej zbiorów pana Iszibaszi, Japończyka, który kolekcjonował XIX-wieczne malarstwo europejskie. Wystawa „Chagall et la Bible" w Genewie. Wystawa „Europa um 1400" w Wiedniu.

Dubuffet ma dziś 61 lat. Zaczął malować dopiero w roku 1942; przedtem handlował winami. Jest kontynuatorem niektórych koncepcji surrealistów na temat „antymalarstwa" i jednym z twórców „art brut". Nie tak jeszcze dawno malował pejzaże swego ogródka, oglądane z perspektywy mrówczej: chropawy kawałek ścieżki, zacieki i plamy na spękanym murze, materia najpospolitsza, najbardziej zapuszczona i niedostrzegana, stawała się materiałem jego obrazów. Trzynaście lat temu pisał Dubuffet: *Prawdziwa sztuka jest zawsze tam, gdzie się jej nie spodziewamy. Tam, gdzie nikt o niej nie myśli i nie wymawia jej imienia. Sztuka nie cierpi, by ją poznawano i witano po imieniu. Zaraz ucieka. Namiętnie kocha incognito. Odkryta, gdy tylko ktoś pokaże ją palcem, sztuka umyka, zostawiając miejsce uwieńczonemu statyście, który nosi na plecach wielki napis SZTUKA. Wszyscy podlewają go zaraz szampanem a różni wykładowcy wożą go z miasta do miasta z kółkiem w nosie. To fałszywa Pani Sztuka. Ta, którą zna publiczność, bo publiczność jest właścicielem napisu i wawrzynowego wieńca. Nie ma obawy, żeby prawdziwa Pani Sztuka stroiła się w jakieś napisy! Zatem nikt jej nie rozpoznaje. Przechadza się ona wszędzie, każdy spotkał ją na swej drodze i potrąca ją sto razy dziennie na wszystkich rogach ulic, ale nikomu nie przychodzi do głowy, że to może właśnie ta Pani Sztuka, o której tyle dobrego się mówi. Bo przecież wcale na to nie wygląda. Rozumiecie — fałszywa Pani Sztuka najbardziej wygląda na prawdziwą, a prawdziwa wcale na nią nie wygląda! I dlatego ludzie się mylą!*

I jeszcze jeden cytat, sprzed pięciu lat, pełna poezji deklaracja swoistego monizmu:

Głosy kurzu, dusza kurzu, nieraz interesuje mnie więcej niż kwiat, drzewo lub koń, bo czuję, że są d z i w n i e j s z e. Kurz, to istota tak bardzo od nas różna. Sam brak określonej formy... Chciałby się człowiek zmienić w drzewo, ale zmienić się w kurz — w jakąś istotę tak c i ą g ł ą — o ileż to bardziej kuszące. Co za doznania! Co za wiedza!...

...Twierdzę, że wszelkie aspekty, ujawniające się w świecie fizycznym (oczywiście świat mentalny w nim się zawiera) — w całej rozciągłości

wszystkich faktów, czy to chodzi o góry czy o twarze, o ruch wód czy o kształt istot — wszystko to są ogniwa tego samego łańcucha, utworzone wedle jednego klucza. Dlatego twierdzę, że formy wyjących ptaków, które ukazują się na mej poplamionej atramentem kartce papieru, mają pochodzenie to samo co prawdziwe ptaki, mają bodaj w części wspólne źródło, w jakimś stopniu są prawdziwymi ptakami. Podobnie coś na kształt gestów, jakie wykrywam w niektórych atramentowych plamach; tu i ówdzie blask spojrzenia; roześmiana twarz, która zdaje się w tych plamach ukazywać — są wynikiem mechanizmów, które gdzie indziej wytwarzają te gesty, to spojrzenie, ten śmiech; niemalże są prawdziwymi gestami, spojrzeniami, są w każdym razie ich kuzynami, czy jeśli kto chce, ich odpowiednikami, bękartami, chybionymi aspiracjami. Dostrzegam tu jakąś istotę — ma minę człowieka zaskoczonego, ale też coś z konia, stającego dęba, choć stoi tylko na jednej nodze, jak bąk, a pyszczek jej spotwarza się w coś niekształtnego i bez sensu — otóż twierdzę, że mechanizmy, warunkujące jej kształtowanie się, zawierają czynniki, które — skombinowane odmiennie — kiedy indziej — na innej płaszczyźnie — utworzyły postać człowieka lub konia, albo zaskoczyły człowieka i postawiły dębem konia. Jak można wierzyć w przypadek? Każdy fakt ma swoje przyczyny...

Tym razem Dubuffet pokazał kilkanaście wielkich obrazów, przedstawiających Paryż. Bardzo są kolorowe, tak jak dzieci kolorują wszystkimi naraz kredkami: granatowe, buraczkowe, żółte, zielone. Bardzo są też pełne, przepełnione, gęste od wijących się dróg, od malutkich, krzywych samochodów, zatłoczonych zębatymi panami w bardzo dziwnych kapeluszach; malarz rozsypał wśród nich słowa i zdania, przepisane z fragmentów reklam, sloganów, afiszów. Wygląda taki obraz jak przekrój pionowy jakiejś kopalni czy kolosalnej kretowiny, ulice wiją się jak podziemne chodniki, kolorowość jest właściwie nocna, elektryczna, napisy wyskakują jak neony, mrowi się wszystko, drga i faluje w gęstym, niespokojnym skłębieniu, jak wnętrza wielkich magazynów, wnętrza Metro, jak wieczorem plątanina kawiarń i kin. Nie widziałem nigdy tak przejmującego, tak groźnego w swej groteskowości portretu wielkiej metropolii.

***

Chciałbym, żeby ludzie oglądający ostatnie obrazy Picassa w Galerie Leyris potrafili zapomnieć o swoich osobistych niemal sympatiach i antypatiach do Picassa, o wszystkim, co na jego temat wiedzą, by pogrążyć się w czystej radości tego zachwycającego malarstwa. Ale takie zapomnienie jest niemożliwe — i może byłoby nawet niewskazane, bo Picasso przez długie lata wychował nas potrosze do szybszego ulegania magii jego sztuki, zmusił, by pogodzić się z jej *outrances*, uwrażliwił nas na powracające w niej skróty i symbole: odnajdujemy

tu m. in. echo rysunkowego cyklu, gdzie faun-artysta lub stary artysta-mędrzec kontempluje nagą piękność, znak urody życia i nieświadomej siebie młodości: w tych dalekich parafrazach Maneta pobrzmiewa również owa nuta, ale mniej melancholijna lub cierpka, pogodniejsza; daleki pogłos burzy. W kilkudziesięciu obrazach i rysunkach, haftowanych wokół Maneta, wybijają się na plan pierwszy coraz to inne sprawy, coraz to inne relacje poddają tonację obrazu — raz np. pochylona nad wodą postać w głębi zaciąży decydująco: żonglerka oddaleniem i bliskością, stenograficznym ujęciem formy i pełną jej wymową, przemieszanie praw klasycznej perspektywy z nowym, postkubicznym patrzeniem — wszystko to staje się zabawą niezmiernie wyrafinowaną a jednocześnie tak prostą, że widz jużby chciał brać pędzel, malować tak łatwo, tak wesoło — podobnie, kiedy się patrzy na wirtuozów narciarstwa kręcących kristianie w slalomie, albo, kiedy się słucha włoskiej mowy — jeszcze trochę, a jużbym potrafił. Kiedy indziej kobieta namalowana jest w ten sposób, że plama farby formuje się i różnicuje przez kręcenie w niej jakiegoś patyczka, a mężczyzna składa się z paru długich smug — różnica konsystencji dwóch ciał, dwóch płci, dwóch znaczeń, wyrażona jest sposobem najprostszym, prawie umownym, a zarazem plastycznie niesłychanie sugestywnym. Wszystkie prawie te obrazy malowane są sucho, oszczędnie, lekko, radośnie — czasem tylko dwie odmienne tonacje kolorystyczne tego samego niemal zespołu form stwarzają dwa różne światy ...opis możnaby tak ciągnąć, ale cóż w końcu powiedzieć ponadto, że Picasso na stare lata igra przed Apollinem, niby król Dawid przed Arką.

***

Pan Iszibaszi musiał mieć cudowne wyczucie, albo agentów z cudownym wyczuciem, bo co kupił, to arcydzieło. Właściwie dwa tylko, banalne odruchy do zanotowania na tej wystawie: po pierwsze — zazdrość, że Polska nie miała swego Iszibasziego. Po drugie — wzmożony zachwyt dla tej epoki malarstwa. Kiedy się raptem widzi trzy Cézanne'y, które nie były reprodukowane nigdy i nigdzie, równie piękne albo piękniejsze od najlepszych Cézanne'ów, jakie widziało się dotychczas; takież dwa czy trzy Bonnardy; takież dzieła Utrilla, Rouaulta, Maneta, Boudina, Matisse'a... widzi się je całkiem świeżym okiem, bo dzieła te były publiczności europejskiej — od wielu lat — nieznane... Cóż to za malarstwo!

Może warto jeszcze zapisać, że znaczna chyba część paryskiego życia artystycznego, to właśnie tego rodzaju wystawy prywatnych kolekcji i wszelakie retrospektywy: bynajmniej nie tylko *dernier cri*. W tymże muzeum wystawiała jednocześnie swoje zbiory Sonia („Dolina słońca") Henie: m. in. cała salka, piękna, de Staëla i mnóstwo sławnych nowoczesnych, ale dobranych jak na moje rozumienie od sasa do lasa;

jednocześnie w swojej galerii Katia Granoff wystawiła sporo dobrych i złych obrazów z pierwszej połowy naszego wieku. W Luwrze odbywała się wówczas wystawa rzeźby gotyckiej („Les cathedrales") a potem urządzono wystawę Corota, zarazem gdzie indziej otwarto wielką wystawę Dufy'ego itd. itp.

Wychodząc z Musée d'Art Moderne, po Iszibaszim, zobaczyłem przez jakieś rusztowania podniebny kawałek Dufy'ego. Grzeczny woźny wpuścił mnie pod tymi rusztowaniami do dużej sali, o rzucie poziomym w formie dugi (czyli litery U z rozchylonymi nogami), gdzie właśnie kończono instalować fresk Dufy'ego — dziesięć metrów wysokości na sześćdziesiąt długości — opowiadający dzieje elektryczności. Dufy namalował go dla jednego z pawilonów Wystawy Powszechnej 1937. Wartoby dziś sięgnąć do pracy ówczesnej i poszukać, czy od razu doceniono to arcydzieło? „Dufy czyli o lekkości", pisał pięknie Czapski po śmierci artysty. Ten zachwycająco lekki Dufy umiał pokryć ogromną powierzchnię z siłą, z decyzją, z jasnością, które każą wielki znak zapytania postawić przed popularnym określeniem technicznym „malarstwo monumentalne". Opowiadanie zaczyna się po prawej stronie od wejścia, gdzie XVIII-wieczni panowie wśród idyllicznej zieleni traw i złota zbóż zaczynają pierwsze elektryczne eksperymenty, dalej dzieje odkryć rozwijają się przez kolejne barwy pryzmatu, przez wspaniałe czerwienie, by wreszcie skończyć się po stronie lewej wśród sinych piorunów, jakimi władają współczesne laboratoria i fabryki. Malowidło Dufy'ego, pełne ciekawych szczegółów, postaci, przedmiotów, ma jednocześnie zwartość i lapidarność, rozmach i wdzięk. Czemuż nie tego właśnie malarza angażowano do różnych reprezentacyjnych budyniszcz, wznoszonych gęsto przed wojną? Wystarczy przypomnieć sobie dekoracje Serta do pałacu Ligi Narodów... Słabo się robi na samą myśl. Jak można obradować, jak w ogóle można wytrzymać pod tymi ponurymi, czarno-złotymi, pretensjonalnymi; natrętnymi akademizmami? Doprawdy konferencje pod egidą radosnego malarstwa Dufy'ego byłyby chyba pogodniejsze, lepsze, bardziej owocne.

***

Kto sobie wyobraża, że Chagall to tylko liryczne krówki w kolorach raczej śmietankowych, fruwające nad rzewnymi rabinami dla grzecznych dzieci, ten myli się srodze — czego dowodzi genewska wystawa Chagalla. Nie lubię słowa „drapieżny" ani słowa „żarliwy" — każdy dziś grafoman jest „drapieżny" albo „żarliwy" — ale jeśli kto sądzi, że Chagall nie jest drapieżny, że jest słodki („Czytała pani Dostojewskiego? Czytałam; słodki!"), to się przekona, że... że co właściwie? Że Chagall jest drapieżny? Otóż nie, bo nie jest. Nie jest drapieżny dlatego, że w bolesnym dramacie biblijnym Chagalla brzmi

lament, zawodzenie, rozdzierające i melodyjne zawodzenie, które płynie przez historię i w rytmy swoje owija Stworzenie i Odkupienie, wielkie wędrówki i tajemniczą trwałość symbolicznych znaków: zwierząt, liter. Nie jest to więc malarstwo „drapieżne", ale ma wielką powagę, wielki tragizm. Uświadamiam sobie nagle, że w jednym z najpiękniejszych obrazów na tej wystawie tonacja jest przecie niedaleka niektórym tonacjom Dufy'ego — od ciemnych szafirów przez zielonawe żółcie do cynobrów — jakże różne sprawy można wyśpiewać, i jak różnym tonem, na podobnych rejestrach barw! Siłą Chagalla jest przede wszystkim to, że ma autentyczną, własną wizję — nie manierę czy metodę stylizacji — ale wizję, opartą na autentycznej, swoistej kulturze. Cykl jego delikatnych akwafort, które w pierwszej chwili mogą się wydawać trochę blade, waciaste i monotonne, po jakimś czasie, kiedy je oglądać w takiej obfitości, wciąga w ten świat jedyny, prawdziwy. Gesty koślawe i dostojne, szaty niezgrabne i monumentalne, spojrzenia wylękłe i ekstatyczne; groźna chwała biblijnych królów, wzloty proroków — widziane w perspektywie błotnistych uliczek żydowskiego, zeszłowiecznego miasteczka, ucieleśnione z godnością w jego mieszkańcach.

***

Gdzie jak gdzie, ale na wspaniałej wystawie w Kunsthistorisches Museum pt. „Europa 1400" możnaby mówić o ideowej wymowie dzieł sztuki. Możnaby, ale by trzeba umieć. Nie bardzo to potrafię — i ze względu na brak przygotowania, i dlatego, że — chyba wbrew pozorom — sens religijny, religijne działanie dzieł dawnych o wiele trudniej zrozumieć, odczuć, niż ich działanie artystyczne. Choć niektóre elementy ikonograficzne prawie się nie zmieniły, choć niektóre motywy, postacie, twarze, tak dobrze przyswoiliśmy sobie przez naśladowania, powtórki, kopie, reprodukcje — to jednak należałoby bardzo gruntownie wejść w skórę tamtych ludzi, żeby naprawdę wniknąć w religijność tamtej sztuki. Wśród dziesiątków sal, wśród setek i setek najpiękniejszych eksponatów, jedno tylko dzieło poruszyło mnie bezpośrednią wymową treści, prostotą szlachetną formy, surowością materiału: ciemne, drewniane drzwi z Irrsdorf przedstawiają w płaskorzeźbie Nawiedzenie: na jednym skrzydle snycerz pokazał, jak na łonie — a właściwie w łonie — Matki Boskiej mały Pan Jezus leży w wieńcu promieni i błogosławi, na drugim skrzydle modli się, klęcząc w łonie św. Elżbiety, mały Jan Chrzciciel.

Może to złudzenie, ale jakież przyjemne: wydaje mi się, że w ducha tamtych czasów (i może wszelkich czasów) wnika się lepiej nie tyle przez określone treści i sprecyzowane wzruszenia, ile przez intensywne obcowanie ze światem f o r m, jakie dana epoka wytworzyła.

Rezultat tego obcowania nie da się ująć w żaden zracjonalizowany dyskurs (może co najwyżej stać się bodźcem do takiego dyskursu), ale człowiek dochodzi do wspaniałego poczucia, że gdyby tylko zamknął oczy, toby się powietrze wokół niego napełniło gwarem sprzed sześciu wieków, gdyby je znów otworzył, byliby wokół niego tamci ludzie, tamte ruchy, tamto życie... Oczywiście obcowanie z formami jest także obcowaniem z jakimiś znaczeniami, częściowo dla nas uchwytnymi — jednak niemal „intuicyjnie", przez patrzenie i patrzenie, mniej przez dowiadywanie się.

Nie mam pojęcia, czy ta ekspozycja jest dobra czy zła, napewno fachowcy mieliby niejedno do zarzucenia, ale jestem wdzięczny, że całą wiedzę skoncentrowano w katalogu (nie kupiłem go, bo za drogi i za dużo ma tekstów, za mało reprodukcji), a widza nie męczy się wielkimi napisami, tablicami objaśniającymi itd., ani broń Boże nie zwodzi się na manowce jego wyobraźni, jego wzrokowej koncentracji, przez kolosalne fotograficzne powiększenia jakichś fragmentów, jakichś grafik itp. Takie tablice i fotografie niby pouczają, w istocie rozbijają doznanie prawdziwego stylu epoki. W Wiedniu napisy były zredukowane do koniecznego, dyskretnego minimum, i żadnych nie pokazano współczesnych tricków wystawienniczych. Przemawiały wyłącznie przedmioty z czasów 1380—1430, takie ich nagromadzenie, takie bogactwo, taka różnorodność, że widz zanurzał się w ten ogromny ciąg sal coraz głębiej, jak w strumień, w potok, w rzekę czasu. Wszystkie tam chyba były kraje Europy łacińskiej, od Hiszpanii do Czech; nie zauważyłem Polski. Wszelkie chyba wyroby ówczesne: saskie i westfalskie hafty o cudownie finezyjnych arabeskach, zawsze niezrównane w wyszukanej prostocie angielskie srebra, paryskie jarzące się barwami emalie, mnóstwo iluminowanych rękopisów (samegc Jana de Berry cztery książki: *Les Petites Heures, Les Grandes Heures, Les très Belles Heures* i chyba *Les très Riches Heures* — ta ostatnia książka była chwilowo wyjęta z gabloty), witraże, flandryjskie arrasy o czarnych i granatowych tłach, gdzie pod nawisami zębatych, seledynowych jak neony liści gestykulują spokojnie i wytwornie osoby w szatach barwnych, jak drzewa jesienią. Jeszcze rzeźby, jeszcze zbroje — w sali ze zbrojami niewielki, drewniany, złocisty św. Jerzy (przez Jakuba de Baerze), wcięty w pasie jak osa, właśnie powalił smoka i zdziera z twarzy przyłbicę dokładnie takim ruchem, jakim nasi szermierze — Zabłocki czy Pawłowski — zdzierają z twarzy drucianą maskę po starciu. „Ola!" — błyskawiczna wymiana ciosów i przyłbica w górę! Spod stalowego dzioba wyłania się twarz świętego, rudowąsa, groźna, żołdacka. Naprzeciw tej figurki, na ścianie, prawie identyczna stara zbroja. No i wreszcie obrazy, jakaż rozmaitość obrazów. Tuż obok poliptyków z Norymbergi, które plamę barwną różnicują tylko walorem, niebywałe „Wątpienie św.

Józefa" ze Strasburga, gdzie w środku pokoju zwiesza się z drążka duży biały ręcznik, jakiego nie powstydziłby się Cézanne, tak wspaniale rozgrywa się ta biel w zestawieniach niebiesko-zielono-żółtych. Lorenzo di Bicci zielenią modeluje siwego konia św. Marcina na złotym tle, Jacobello del Fiore w cyklu legendy św. Łucji uprawia piękne kolaże w wypukłych, krwawych i złocistych partiach szat. Mistrz znad jeziora Bodeńskiego zwęża gamę i cykl Męki Pańskiej maluje w chłodnych, szarawych zieleniach, a opodal grzmią barwne fanfary Zmartwychwstania: malinowe, jasne i ciemne różowości grobu zestraja bezczelnie i świetnie Bernardo Martorell z cynobrem żołnierskich portek, krzyża na chorągwi, rękojeści miecza. Inną zupełnie odwagę kolorystyczną w ciężkich, intensywnych, jaskrawych i mrocznych naprzemian akordach mają Katalończycy. Obrazy najpóźniejsze, to portret kardynała Albergati przez Jana van Eycka i omalże surrealistyczny a jednak nieprawdopodobnie finezyjny portret jakiegoś księcia Brabantu przez francuskiego anonima — młoda, tępawa, bezwolna, ledwo modelowana twarz odcina się z ostrością kamei fioletowawym profilem na czarnym chyba tle — niesamowity obraz.

***

Widzę, że w tych pośpiesznych zapiskach na marginesie kilku wystaw nic nie ma o malarstwie abstrakcyjnym, którego przecie w Europie sporo. I bywa piękne. Cóż, kiedy to, co próbowałem tu własnymi słowami opowiedzieć, wydało mi się ciekawsze.

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES